

O REINO
DO KONGO
E A SUA
ORIGEM
MERIDIONAL

PATRÍCIO BATSIKAMA





O REINO DO KONGO E A SUA ORIGEM MERIDIONAL

PATRÍCIO BATSIKAMA


universidade
editora



O REINO DO KONGO E A SUA ORIGEM MERIDIONAL

PATRÍCIO BATSIKAMA

Edição:



Universidade Editora
Rua I Congresso do MPLA, 13 R/C
Caixa Postal 159 – Luanda
E-mail: univ.editora@gmail.com

© Patrício Cipriano Mampuya Batsikama / Universidade Editora, Luanda – 2011
ISBN: 878-85-62335-00-6

Coordenação de textos e copydescagem: Zakeu Zengo

Revisão técnica e científica: Simão Souindoula, Rui de Souza Martins e Zakeu Zengo

Paginação e Arte: Júnior Lima

Impressão e Acabamentos:
JS Comunicação Ltda (Brasil).

Tiragem: 2000 exemplares

1ª. Edição: Luanda, Agosto de 2011

Edição financiada pelo BPC – BANCO DE POUPANÇA E CRÉDITO

A
Tusâmba Mónica

In memorian de
Vatûnga Miguel
Molley Julieta Ñsâmbu Sadi



SUMÁRIO

PREFÁCIO	13
----------	----

APRESENTAÇÃO	15
--------------	----

NOTA DO AUTOR	19
---------------	----

CAPÍTULO I	23
ESTRUTURAS E INSTITUIÇÕES DO KONGO	

1. ESTRUTURAS ADMINISTRATIVAS DO KONGO	23
2. FILOSOFIA E COSMOVISÃO KONGO: OS PRINCÍPIOS FUNDANTES	24
3. A ORGANIZAÇÃO TRIPARTITE DA SOCIEDADE	28
4. A ORGANIZAÇÃO TRIPARTIDA DO TERRITÓRIO DO REINO	29
5. ORGANIZAÇÃO TRIPARTITE E PODER: A DEMOCRACIA KONGO	32
A) PODER LEGISLATIVO	32
B) PODER EXECUTIVO	33
C) PODER MILITAR	34

CAPITULO II	65
SERÁ !KUNG ORIGEM DO KONGO?	

1. SIGNIFICAÇÃO DOS TERMOS	65
2. ANÁLISE DE TOPÓNIMOS E ORGANIZAÇÃO TERRITORIAL	68
3. A LINHAGEM QUE REINA É SEMPRE “ESTRANGEIRA”	77

CAPÍTULO III	97
AS ORIGENS DO KONGO E A ARQUEOLOGIA	

1. INTRODUÇÃO	97
2. A PEDRA DO FEITIÇO E SUAS IMPRESSÕES	105

CAPÍTULO IV	115
ORIGEM DO REINO DO KONGO	
SEGUNDO OS DADOS RELIGIOSOS	
1. INTRODUÇÃO	115
2. BUNDU DYA KONGO	115
3. UMA RELEITURA CIENTÍFICA	118

CAPÍTULO V	127
AS ORIGENS DE ACORDO COM O	
CALENDÁRIO KONGO	
1. NOÇÕES DE CALENDÁRIO: O DIA E A SEMANA KONGO	127
2. NOÇÕES DE CALENDÁRIO: O MÊS KONGO	131
3. OS HERÓIS CIVILIZADORES E O CALENDÁRIO DA FUNDAÇÃO	134

CAPÍTULO VI	145
DA DESCOBERTA AO DECLÍNIO	
DO KONGO	
1. A INTRODUÇÃO DO CRISTIANISMO NO REINO DO KONGO	145
2. DA MORTE DE DOM JOÃO A ENTRONIZAÇÃO DE DOM AFONSO I	148
3. DE DOM AFONSO I A DOM ANTÔNIO	150
4. DE DOM ANTÔNIO AO DECLÍNIO DO KONGO	153
5. DONA BEATRIZ E A REUNIFICAÇÃO DO KONGO	157

CAPÍTULO VII	161
ORIGEM DO REINO DO KONGO	
E A SUA HISTÓRIA	
1. HISTÓRIA MEMÓRIA	161
2. HISTÓRIA NARRAÇÃO	172
3. HISTÓRIA ANÁLISE	179

CONSIDERAÇÕES FINAIS 189

APÊNDICE

ANEXO #1	191
ANEXO #2	196

BIBLIOGRAFIA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS SOBRE O KÔNGO:

A) LIVROS	213
B) ARTIGOS SOBRE O KÔNGO	216
C) FONTES PRIMÁRIAS SOBRE KÔNGO (FONTES ORAIS)	219

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS SOBRE !KUNG

A) LIVROS	220
B) ARTIGOS SOBRE OS !KUNG	220
C) FONTES PRIMÁRIAS (FONTES ORAIS)	221

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS SOBRE ANGOLA

A) LIVROS	221
B) ARTIGOS SOBRE ANGOLA	223
C) ARQUIVOS SOBRE ANGOLA	223

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS SOBRE ÁFRICA

A) LIVROS	224
B) ARTIGOS SOBRE ÁFRICA	226

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS GERAIS

A) LIVROS	227
B) ARTIGOS	229

ÍNDICE REMISSIVO 231



AGRADECIMENTOS

Não há glória que desconhece prévia assistência, pois todo êxito deriva de apoio. Por isto sou imensamente grato aos meus avôs maternos, Vatûnga Miguel e Molley Julieta Nsâmbu, e paternos, Raphaël Batsíkama-ba-Mampuya ma Ndwâla e Bumputu Ernestina. Eles são, na verdade, os primeiros pilares deste trabalho. Na origem distante deste meu trajecto está ainda o professor Kalubi Mukola, do antigo Instituto Pedagógico Nacional de Kinsâça (RD Cõngo), a quem devo a mesma gratidão.

No Museu Nacional de Antropologia de Angola foi possível continuarmos o trabalho de investigação, entre os anos 1995 a 2000, graças à Manzâmbi Vuvu Fernando, Francisco Xavier Yâmbu e Kamba Kavula Mateus, e ao Professor Virgílio Rodrigues Coelho – à todos muito obrigado. A atenção de Maria Ana de Oliveira durante todo esse período merece ser destacado, bem como os valiosos préstimos de Emanuel Esteves. A Rosa Cruz e Silva por ter aceiteado o nosso diálogo; ao John Thornton pelo debate metodológico, e a Zakeu Zengo pelo acompanhamento na tarefa de organização textual e redacção. À todos muito obrigado.

Endereço especial gratidão a Empesa Nacional de Seguros de Angola (ENSA) e ao Banco de Comércio e Indústria de Angola (BCI), empresas que prestaram importante apoio financeiro para enriquecer a bibliografia deste trabalho. Ao médico e Coronel Matondo Michel (noko Docteur), ao engenheiro Lufyâwulwîsu Michel e ao linguista Menga Thomas vai minha gratidão e consideração por tudo. Nesta lista reitero ainda minha gratidão ao geólogo Kelo Luzayâmo Sebastião, a empresária Paulina Dikila e ao brigadeiro Nelito Barros.

Não posso esquecer o meu “irmão” (pintor, escultor e artista plástico laureado) António Tomas Ana Etona, tributário da corrente estética Etonismo, cuja expansão através do espaço académico angolano¹ me ajudou muitas vezes a actualizar a riqueza dos dados recolhidos e das fontes de informação.

Por último manifestamos a nossa perfeita consideração ao Presidente do Conselho de Administração do Banco de Poupança e Crédito (BPC), Dr. Paixão

¹ Essas incursões de interacção e troca de conhecimento, com o espaço do conhecimento, sobre cultura e arte angolana que o Etonismo divulga tem sido também internacional. Estivemos já em dois congressos Internacionais de Estética, (i) no Middle-East Technical University em Ankara, METU, Turquia, em 2007, (ii) e no Peking University, Beijing/China, em 2010. Participamos ainda no Congresso Mundial de Filosofia, no Seoul National University, Seul/Coreia do Sul, em 2009. Estivemos igualmente no Kansas University, em 2007, e na University of Texas at Austin, em 2008. Em África estivemos em Douala/Camarões, em 2006, em Dakar/Senegal em 2007, e à Cap Town/África do Sul, em 2009. Ao nível de Angola percorremos importantes instituições académicas como o Instituto Superior Privado de Angola, ISPR (2006), a Universidade Agostinho Neto (2006), o Instituto Superior da Educação/Benguela (2007); a Universidade Jean-Piaget (2007 e 2008); o Seminário Maior de Filosofia de Benguela (2007) e o Núcleo de Direito do Huambo (Universidade Agostinho Neto, 2009). Ainda, em 2006, apresentamos o tema do Etonismo no IIIº Simpósio sobre a Cultura Nacional de Angola, e mais recentemente estivemos para a mesma tarefa em Berlim, na Academia local de Ciências, em Maio de 2011. Em todos estas ocasiões tem sido possível ampliar o diálogo com estudiosos e académicos em torno da investigação das origens do Reino do Kõngo – o que muito contribui para alargar a pretensão deste livro como pesquisa.

António Júnior, por ter permitido o financiamento exclusivo da publicação do relatório deste projecto, oferecendo assim à classe académica e científica, em particular, e ao povo angolano, em geral, o acesso à mais uma humilde pedra no edifício bibliográfico sobre a rica História de Angola. Que receba a gratidão não só do autor, mas também do leitor anónimo.

PREFÁCIO

Após a publicação de “*As origens do Reino do Kôngo*”, Patrício Batsíkama nos propõe, aqui, um estudo que é, na realidade, continuação daquela primeira.

Com efeito, interessado a agregar, o mais possível, elementos orais e antropológicos do provável aporte do eixo meridional, fundador, do conjunto federal, o autor engaja-se num exercício, paciente, de reexame, a luz dessas tradições de carácter histórico, de princípios construtores das estruturas sociais e políticas do Reino e da constante concepção edificadora, tríptico. E, não se priva de plantar novas propostas de leitura da geografia política da «União».

Para não negligenciar nenhuma pista nas corpora, o neto de Raphaël [Batsíkama] aprecia, prudentemente, – pântano homofónico e homográfico obrigue! – as «coincidências» linguísticas atestadas no falar da velha população *!kung ou Khoi*; arrastadas, provavelmente, desde mais de 2000 anos, numa evolução de interacções civilizacionais francamente desequilibradas com os migrantes, dominadores ou engolidores, bantu. A apresentação desses traços justifica-se pela recolha de lendas supondo a presença de um substrato humano pré-kôngo de tipo *pygmaio*.

A inevitável pista ovimbundu é examinada, bastante substancialmente, nas suas similitudes de natureza toponímica ou de concepção ligada às origens e à organização das linhagens de poder; boa direcção de investigação, sendo as populações dos Planaltos centrais, notoriamente, o resultado das diferentes vagas migratórias, vindas do setentrão e do oriente.

O mesmo exercício de concordâncias bantu, confirmativo, entre os Kôngo e os Herero, os Nyaneka-Humbe e, acessoriamente, os Kwanyama e os Cokwe, é proposto.

O autor apresenta, em seguida, o essencial das provas arqueológicas que confirmam a cristalização da especificidade kôngo à volta do fim do primeiro milénio da nossa era, estabelecendo laços de parentesco com a cultura material (cerâmica, vestígios metalúrgicos, etc.) com os Bantu meridionais.

A fim de avaliar o aporte do “Sul” à fundação do Kôngo dya Ntôtela, o autor não exclui as voláteis reconstruções míticas, contemporâneas, de génese, de base cosmogónica ou espaço-temporal.

Examina, finalmente, sempre nesta linha de investigação, as ligações austrinas da formação da arquitectura monárquica instalada nos Planaltos de *Pembacassi*, à partir das irrefragáveis fontes *histor*, as das primeiras relações de autores portugueses, italianos e holandeses, mas igualmente as correspondências dos próprios soberanos do Kôngo.

Esta análise é, também, feita a partir das releituras de investigadores contemporâneos.

O mérito da presente obra, que estala um estudo de grande visão, e de ter posto em filigrana, na base de fontes orais, arqueológicas e escritas, um povoamento

antekongo, de estádio visivelmente neolítico, constituído de grupos *pygmaios* e *strandlopers*, comunidades bem negróides mais não locutores de línguas bantu, como nós tínhamos suposto².

Essas populações serão, gradualmente, absorvidas, antes do início da nossa era, pelos poderosos Bantu, metalurgistas, cuja uma franja ocupará a região do Baixo Rio, à partir da floresta equatorial, mas cujo essencial contornará, com razão, essa temível e densa barreira vegetal. Avançarão através das linhas de florestas tropófilas e savanas orientais e austrais.

Um dos reflexos históricos desta hipótese de esquema de expansão é o posicionamento estratégico, avuncular, do Ne Mbata, chefe do Estado oriental do conjunto federativo, facto atestado nas fontes escritas e recitais kôngo. Enfim, a outra evolução indicativa e o reconhecimento pelos próprios Kôngo, da presença, no seu seio, de componentes *mbundu*, quer dizer de assimilados.

Em suma, a presente análise confirma a nossa asserção sobre o facto de que os intensos movimentos migratórios dos Bantu ter constituído «períodos de grande dinâmica histórica e antropológica»; e, nas origens, o país de Nimi a Lukeni não escapou a isso.

Simão SOUNDOULA

Historiador/Expert da UNESCO

2 Souindoula, S. (1985), «Migrações, fusões e fundamentos históricos antigos dos povos bantu ocidentais», in **Muntu, Revue Scientifique et Culturelle du CICIBA**, n.º. 2, 1.º Semestre [1985], Libreville, Gabão.

APRESENTAÇÃO

Ao interrogar-se sobre a origem do Reino do Kôngo, no título do seu novo livro, Patrício Batsikama retoma e actualiza a questão central presente na obra dos historiadores, antropólogos, sociólogos, linguistas e arqueólogos que se têm debruçado sobre o mais importante estado costeiro da África Central.

Neste longo e complexo processo de construção social do passado da civilização Kôngo, a procura das origens reais e históricas, tanto do célebre reino como de outros reinos e chefados com sistemas políticos idênticos, tem-se fundamentado em tradições históricas orais que não só explicam a origem da realeza sagrada como também legitimam a organização social estabelecida, produzindo e reproduzindo uma memória identitária do estado e das formações socioculturais (grupos étnicos).

Os mitos da fundação, já recolhidos e transcritos por europeus, a partir dos finais do século XVI, atribuem a origem do Reino do Kôngo, ou seja, a criação de um estado cujo vértice era ocupado pelo Mwene Kôngo, chefe supremo, iniciado, investido e detentor do nome do herói fundador, a uma influência estrangeira, isto é, à vinda de um chefe, herói conquistador, civilizador e fundador de uma nova ordem político-religiosa, jurídica e económica que, por sua vez, se expandiu a partir do novo centro também ele criador e organizador.

Desta forma, as narrativas distinguem e separam o espaço-tempo de origem do fundador do espaço-tempo da fundação, distância de ruptura transposta por um movimento migratório que se reproduziu noutros movimentos de expansão fundadora. Estas tradições orais têm sido interpretadas como narrativas de acontecimentos reais ou simplesmente com referentes empíricos e reconhecidas como fontes históricas, com base em modelos explicativos disciplinares iniciados na Europa pelo pensamento iluminista e que influenciaram diferentes teorias historiográficas e antropológicas.

Nesta perspectiva e com base nos trabalhos pioneiros de Karl Laman, Jean Van Wing, Jean Cuvelier, Jan Vansina, entre outros, a questão das origens dos antepassados fundadores, assim como a história das migrações tornaram-se áreas temáticas privilegiadas pelos historiadores-antropólogos africanos, conhecedores da língua dos habitantes, e que têm trabalhado sobre a vasta área cultural Kôngo, distribuída actualmente por várias regiões da República do Gabão, da República do Congo, do Sudoeste da República Democrática do Congo e do Norte de Angola. O conhecimento dos Kôngo pelas suas elites intelectuais, a partir da década de 70 do século passado, tem sido produzido em contextos científicos e académicos dos referidos países. Na escola historiográfica de Brazaville, destacam-se os nomes Théophile Obenga e Abraham Ndinga-Mbo, em Kinshasa, salienta-se a obra de Raphael Batsikama e, em Luanda, Patrício Batsikama publicou em 2010 uma obra sobre *As Origens do Reino do Kôngo*, trabalho académico defendido, em 1995, na Universidade Pedagógica Nacional de Kinshasa.

Nas representações historiográficas e antropológicas da cultura Kôngo identificam-se hipotéticas e contraditórias origens dos processos de dispersão

populacional e de difusão cultural, reconstituem-se prováveis percursos migratórios, interpretam-se as suas causas e propõem-se cronologias. Estas obras, para além do seu valor científico, têm contribuído para produzir e reproduzir uma consciência identitária da unidade da grande área cultural Kongo, simultaneamente pré-nacional, transnacional e componente das construções multiculturais das nacionalidades da África Central. Tais processos de criação identitária coexistem também com a representação de uma unidade cultural tradicional Bantu, de origem comum subsariana e assente na religião tradicional africana (Cheik Anta Diop, Placide Tempels, Raul Altuna...), perspectiva cultivada pelo Centro Internacional das Civilizações Bantu de Libreville, na República do Gabão.

O ponto de partida de Patrício Batsikama neste novo texto dedicado às origens do Reino do Kongo, é precisamente uma enumeração dos princípios nucleares vinculativos que teriam organizado e teriam identificado a referida cultura, e foi precisamente, num desses princípios (*as nossas cabeças estão sempre dirigidas para norte, Nsundi, os nossos pés sempre direccionados para o sul, Mbamba*) que Batsikama fundamentou a sua tese da origem meridional dos Kongo. A orientação sul > centro > norte é vista como ordenadora das representações espaciais da *majestosa e bem ordenada tripartição da estrutura social e política Kongo*.

A base social do antigo reino seria composta por três linhagens, Lukeni, Nsaku e Npanzu, e, nas representações simbólicas do território, estes nomes eram atribuídos sucessivamente, de sul para norte, a três zonas rectangulares paralelas nas quais se dividiam e subdividiam as províncias e os distritos do estado. O Reino estava organizado territorialmente, de sul para norte, em três províncias (Mpângala, Mulaza, Mpânzu) que rodeavam uma quarta (Kati), com estatuto central, onde estava implantada a mbanza Kongo.

Estas províncias ter-se-iam mantido unidas até à chegada dos portugueses. A província Mpângala estendia-se do Kwanza ao Kunene (República de Angola), Mulaza ocupava o Leste e o Nordeste do Reino (Angola e República Democrática do Congo), Mpânzu estendia-se da margem direita do Rio Mwanza (Congo) até à República do Gabão, abrangendo a República Democrática e a República do Congo, e Kati abarcava o Noroeste de Angola, alargando-se a parte da República Democrática do Congo. Cada uma destas quatro regiões (províncias) dividia-se, de sul para norte, em três sub-regiões (distritos), Mbâmba, Mpêmba e Nsûndi, situando-se a capital de cada região na circunscrição central.

A partir daqui, Patrício Batsikama inicia uma busca interpretativa da origem dos Kongo, na vastíssima região do sul de Angola, e, comparando elementos recolhidos em épocas diferentes, estabelece redes de relações descontínuas, a nível do significado simbólico e das semelhanças de topónimos, termos e organizações territoriais entre os Kongo e as populações Bosquímanos (!Kung), Kwanyâma e Umbundu. Constatou, também, a existência de mitos de fundação, no Sul de Angola, com estrutura idêntica aos

do Kongo. E é com base neste sistema de relações construídas que defende uma linha migratória dos Kongo a partir das terras meridionais angolanas, colocando a hipótese do Kongo dya Mpângala ter estado inicialmente nos territórios ocupados no presente pelos !Kung e pelos Herero.

Reconhecendo a importância fundamental das pesquisas arqueológicas no conhecimento dos processos evolutivos na área cultural Kongo e confrontado com a escassez de trabalhos produzidos nesta área, Batsikama retoma e aprofunda os estudos interpretativos sobre a famosa *Pedra do Feitiço*, existente nas margens do Rio Mwanza (Congo) e já conhecida dos europeus no século XVIII. As semelhanças estabelecidas entre os motivos gravados na *Pedra do Feitiço* e de outros presentes na arte Còkwe e nas gravuras de Citundu-hulu permitiram reforçar a tese da origem meridional dos Kongo.

Procurando estabelecer uma cronologia para datar a hipotética migração das populações de sul para norte, Patrício Batsikama debruça-se agora sobre uma narrativa mítica das origens do Reino, produzida pelo movimento religioso Bundu dya Kongo, liderado por Ne Mwanda Nsimi que mantinha uma estreita relação intelectual com o historiador Raphael Batsikama, o que revela um processo singular de produção e reprodução da história Kongo pelas elites locais, num contexto de proselitismo religioso. A tentativa de estabelecer uma cronologia da origem do estado é desenvolvida através da articulação do calendário Kongo antigo com a tradição mítica da fundação do reino por 27 heróis civilizadores, interpretada como narrativa de acontecimentos reais. Esta engenhosa abordagem permitiu ao investigador angolano defender a hipótese do Reino do Kongo se ter iniciado no Sul de Angola, nas regiões do Rio Zambeze, entre o século V a.C. e o século II da nossa era.

Ultrapassada a questão das origens, Patrício Batsikama debruça-se sobre o complexo percurso histórico da descoberta ao declínio do Kongo, dominado pela cultura e poderosa influência político-religiosa dos europeus. Os religiosos católicos tentaram cristianizar e europeizar o Reino do Kongo e os portugueses interferiram na sua vida política, pondo em causa o sistema tradicional de sucessão, eleição e consagração do rei, originando conflitos violentos que levaram à desorganização do Estado. O considerado *grande rei nacionalista* Ndo Ntoni tentou afastar os portugueses do Kongo, mas foi derrotado na batalha de Ambwila (1665) e os milhares de combatentes africanos mortos são hoje celebrados pelas elites como *heróis congolezes*.

No século XVIII, a Associação Kimpazi, liderada por Beatriz Chimpa Vita, desencadeou o chamado movimento sincrético Antonianista (estudado por António Custódio Gonçalves, John Thorton...) que tentou restabelecer a unidade do Reino e restaurar os valores da cultura Kongo. Contudo, se o processo de declínio e extinção do Estado prosseguiu nos séculos XIX e XX, a representação da unidade e grandeza da civilização Kongo não deixou de alimentar até hoje o imaginário de grupos políticos e de intelectuais que assumem e cultivam a herança cultural do grande Reino.

Consolidada a sua interpretação geral da génese e evolução do Reino do Kongo, o autor analisa agora sistematicamente as micro-versões explicativas das origens (norte, leste, sul) identificáveis não só nas tradições orais mítico-histó-

ricas, recolhidas em vários chefados, transcritas e retranscritas por europeus, nos séculos XVI, XVII e XVIII, mas também na correspondência dos antigos Reis, publicada pelos historiadores.

Desta forma, pôde reforçar a hipótese da origem meridional (a origem das várias origens) se encontrar nos *zimbabweanos* de expressão proto-kikongo que se formaram no espaço sócio-político !Kung. Consequentemente, a génese dos Kongo é associada aos primeiros Bantu e à prestigiosa influência da cultura Zimbabwe.

São também objecto de análise crítica as origens hipotéticas do Reino, defendidas por dois importantes investigadores não-Kongo, Jean Van Wing e Jean Cuvelier, bons conhecedores da língua kikongo e autores de contributos fundamentais para o conhecimento das culturas da África central.

O padre Jean Van Wing realizou extensas recolhas sobre a história dos clãs e linhagens Mpângu, em cuja área residiu, e, recorrendo a textos de Cavazzi e Cadornega, tentou justificar uma origem oriental dos Kongo. Por sua vez, Jean Cuvelier, missionário em Matadi, promoveu recolhas organizadas e sistemáticas da história dos clãs e linhagens a norte do Rio Mwanza (Congo), e defendeu a hipótese de uma origem setentrional do Estado, na região de Mayombe, tese que tem tido importantes seguidores.

Por fim, o autor classifica e compara criticamente as virtualidades e limitações dos três modos de produção da história antropológica Kongo: história-memória tradicional (tradições históricas orais ou mítico-históricas), história-narrativa escrita e história-análise comparativa e explicativa.

As três formas de elaboração social da memória histórica das origens permitiram incluir e posicionar indivíduos, clãs, linhagens, formações socioculturais, países e os respectivos territórios no universo civilizacional Kongo, sujeito a profundas mudanças e a fortes convulsões que intensificaram novas formas de diferenciação cultural.

Em última análise, esta obra de Patrício Batsikama produz e difunde uma relação imaginária primordial dos Kongo com o sul de Angola e a cultura Bantu dos Zimbabwe, recriando, prestigiando e reconfigurando a unidade identitária histórica, cultural e simbólica de uma civilização fragmentada no mundo da África contemporânea.

Ponta Delgada, 30 de Novembro de 2010.

Rui de Sousa Martins³

3 Professor de Antropologia Cultural da Universidade dos Açores. Director do Museu de Vila Franca do Campo.

NOTA DO AUTOR

Este trabalho está em linha de continuação com *As Origens do reino do Kôngo*, publicado em 2010 pela editora Mayâmba (Angola), do qual é segundo volume. Neste novo texto importa destacar dois aspectos à título de esclarecimento: (1) as fontes escritas utilizadas, com destaque para (i) arquivos e (ii) monografias; (2) e a grafia dos termos em kikôngo.

Fontes e breve comentário

(i) Arquivos

A biblioteca municipal de Turin (Itália) é muito rica em termos de textos sobre África, particularmente sobre Angola e seu antigo reino Kôngo, muitos dos quais anónimos e ainda não publicados. Na biblioteca Ricardiana, na Florença/Itália, identificamos também vários manuscritos impressos e reunidos sob formatos de microfimes, como é o caso da *Relatione*, de Rui Pina, que trata sobre o Kôngo. A nossa opção de estender nossa investigação aos manuscritos e arquivos antigos deveu-se em parte à necessidade de compulsar a riqueza da pesquisa oral desenvolvida por diversos estudiosos no tempo colonial, que ainda hoje continua a ocupar espaço privilegiado nos trabalhos de autores e estudiosos contemporâneos do reino do Kôngo, como ficará patente neste livro.

Os arquivos que datam dos séculos XVI, XVII e XVIII constituem quatro formas de “positivar” no tempo a *memória*⁴ *kôngo*. Contudo, permanece ainda fundamental, até hoje, esclarecer a compreensão da *memória kôngo* que resulta desses trabalhos de recolha de tradições, precisamente por causa da abundância de imprecisões, incoerências e má fé próprias de um tempo em que o conhecimento sobre os povos da terra era construído numa perspectiva paralela aos interesses e estruturas do poder cultural das potências colonizadoras. Desta feita, buscamos de alguma forma desenvolver uma leitura correctiva dos antigos relatos encontrados nos textos desses arquivos, por um lado. Por outro, tentamos desenvolver uma compensação metodológica, originalmente ausente desses trabalhos, na reconsideração dos relatos tradicionais arrolados nesses arquivos.

Como se sabe, a Tradição Oral como memória é sustentada por outras instituições. Em primeira instância, formada numa espécie de sociedade secreta, ela é muitas vezes veiculada mediante uma retórica que nem mesmo o próprio narrador natural compreende, pois o “texto” oral quer apenas ilustrar o “acontecido”. Em segunda instância temos a instituição familiar. Repetida constantemente na

4 “Os gregos estabeleciam a distinção entre *mneme*, simples presença no espírito da lembrança, com *anamnesis*, reminiscência, que resulta de um esforço para recordar e representar o acontecido” (João, M., “Memória, História e Educação”, in: NW Noroeste, Revista de História, Núcleo de Estudos Históricos, Universidade de Minho, Braga, 2005, p. 83).

sucessão linhagética das famílias através de contos sagrados, provérbios e anedotas longevas, com propósitos educativos bem determinados, a tradição oral oferece a força da identidade, diversão e continuidade cultural.

Assim, por exemplo, temos no primeiro caso (i) relatos e provérbios históricos; (ii) antropomorfização do acontecimento e seus suportes institucionais legais que são (a) a iniciação pública, os (b) “museus” de cada linhagem e o (c) comportamento psicossocial. No segundo temos os (i) cânticos de cerimónias, os provérbios de diversão e vida lúdica, as (ii) criações artísticas e suas instituições educativas que podem dar-se por meio de (a) aprendizagem peculiar, do tipo secreta (iniciação), confinado ao (b) espaço público comum e geralmente imbricado na (c) cosmogonia local.⁵

Como se pode depreender disso tudo, a Tradição Oral como memória – ainda que o seu relato seja dinâmico – não existe isoladamente. Ela é completada por outras instituições sociais e culturais. O seu estudo – historiográfico – implicará sempre uma leitura crítica dos seus suportes institucionais, como na compreensão que Anta Diop faculta sobre a história de Cleópatra contada pela *memória* egípcia e analisada pelos historiadores.⁶

Com isso podemos concluir que a História (como ciência), em relação a Tradição Oral (como memória), inspira-se do modelo desta última enquanto “discurso” das lembranças. Primeiro porque a convergência das *memórias* gera uma outra *memória ideológica* (Hegel), mas também, por causa de um princípio que determina o *decurso* da própria História. Segundo, porque desenham-se as virtualidades e limitações dos três modos de produção da história (antropológica): história-memória tradicional (tradições históricas orais ou mítico-históricas), história-narrativa escrita positivando o que apenas era “narrado”, e história-análise comparativa e explicativa.

(ii) Monografias

Existem muitas monografias interessantes sobre o reino do Kongo, algumas utilizando metodologias que interessaram particularmente à nossa linha de pesquisa. Se uns apresentam trabalhos inéditos e originais, outros reproduzem sob outros prismas teses clássicas que já deviam estar (e nalguns casos estão) em revisão.

Este é o caso de, entre outros, John Thornton (2001), Jan Vansina (1985/2010), Wyatt MacGaffey (2003). São raros os autores que se interessam a abordar a *Origem* do reino do Kongo. Thornton vai buscar interrogar-se sobre a *ancianidade* da Tradição Oral, enquanto Jan Vansina apresenta padrões interpretativos da memória colectiva (oficial) inerente a Tradição oral africana, especialmente da África central. O trabalho de MacGaffey é original por apresentar uma plataforma da antropologia histórica, principalmente para o Kongo, onde intervêm

5 Batsikama, P. *As origens do reino do Kongo*. Luanda: Mayamba, pp.26-49.

6 Diop, C.A.; *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire*. Paris: Presence Africaine, 1982, p. 112.

inúmeras *memórias* e as suas transformações através do tempo. Sobre as *origens*, todos eles retomam as versões antigas, nalguns casos com enfoques interpretativos interessantes e contextualizados.

Os próprios historiadores africanos, desde a publicação de *História de África*, patrocinada pela UNESCO, pretendem discutir “epistemologicamente” a bivalência da “Memória” - ora como “suporte orientador do comportamento social”, ora como “fonte histórica”. Com isso, tenta-se produzir uma historiografia intrínseca. São no entanto poucos os que se debruçam sobre reino do Kôngo, principalmente Raphaël Batsikama (1999), Fukyawu-Bunseki (2009), Theophile Obenga (2003), Abraham Ndinga-Mbo (1997), entre outros.

Reservamos o terceiro volume desta pesquisa como espaço para desenvolvermos uma leitura analítica e crítica sobre os autores mais contemporâneos ocupados com o tema. As razões de não referir a eles já neste volume prendem-se a vários factores, entre os quais o facto de (i) repetirem as teses antigas a partir de novas fontes; (ii) utilizarem metodologias que parecem limitar-se ao propósito de reconfirmação de velhas teses com novos olhares; (iii) parecem não se interessar a tentar procurar – a partir da própria estrutura das fontes – métodos apropriados ao desenvolvimento científico e coetâneo do tema, tal como nós tentamos estabelecer no primeiro volume deste estudo. Por essas três razões é que optamos por remeter a um terceiro relatório nosso olhar crítico sobre a pertinência e abrangência dos escritos desses autores, do século XVI ao século XXI. Ao todo estamos a analisar mais de 300 fontes escritas, quer elas primárias, quer secundárias.

Destaco aqui o artigo de Rui Martim, “Mito e realidade no noroeste de Angola” (in: *Revista Arquipélago* - História 22^o Série, III, 1999), que oferece um amplo resumo das grandes teses conhecidas e publicadas sobre a origem do Kôngo, em que oferece uma belíssima interpretação da pluralidade das *Origens* do reino do Kôngo, bem como as influências dessas origens sobre a sociedade *kôngo* em geral, destacando duas linhagens principais: a *origem meridional*, que teria na raiz o país dos Bushong (J. Van Wing), linhagem também adoptada pelo historiador Rafael Batsikama, e a *origem setentrional*, que teria na raiz o país dos Teke (J. Vansina).

Morfologia gráfica Kikôngo

Optamos por realçar na nossa escrita a fonética kôngo dos termos, admitindo mesmo certa dualização dos termos afectados para apresentar o leitor às variações decorrentes do dinamismo da interacção entre as línguas nacionais de Angola, no caso vertente o kikôngo, e a língua oficial da unidade nacional, o português.

Assim, na morfologia kikôngo destacamos o uso do acento circunflexo, que indicará uma quantidade fónica de diferenciação do valor definicional de alguns termos que, sem recurso a este instrumento, arriscaríamos a considerar “papá” como “Papa”. Assim, por exemplo, temos:

Bika: dar nome; *Bika*: deixar;
Bubu: hoje, agora; *Bûbu* (ki): segundo lugar;
Buka (wuka): ajudar um doente; *Bûka*: quebrar.
 A velha forma *mu* comprime-se em *ñ*:

Mukelo: ñkelo
Mulêke: ñlêke
Mudimba: ñdimba
Mubati: m'bati

Dois *i* juntos tornam-se *y*, e dois *u* fazem *w*:

Ki-iî-se : kyêse	Mu-uâ-na: mwâna
Ki-iâ-di: kyâdi	Mvu-uâ-ma: mvwâma
Di-iâ-mbu: dyâmbu	Ñsu-uâ-lu: nswâlu
Ki-iô-zi: kyôzi	Tu-uâ-la: twâla.

Nos idiomas antigos **g**, ou **h**, é variante de **v**; nos outros idiomas do kikôngo de Mbânza-Kôngo, por exemplo, dizia-se **gata** ou **hata** o que se diz actualmente **vata**; **gâna** (**hâna**) passou a ser **vâna**. Contudo, *g* será sempre seguido de *h* para dar em *gh*:

1) **Gh** (**h**) em velho Kikôngo torna-se **v** no Kikôngo actual: *ghata*: *vata*; *ghônda*: *vônda*; *ghânda*: *vânda*; *ghâmbula*: *vambûla*; *ghâna*: *vâna*.

2) **F** e **S** no kikôngo antigo tornam-se **v** e **z** no kikôngo actual: *malafu*: *malavu*; *mbêfo*: *mbêvo*; *manzefo*: *manzevo*; *ñlêmfo*: *ñlêmvo*; *mêsa*: *mêza*; *masa*: *maza*; *madêso*: *madêzo*; *ndosi*: *ndôzi*; *vusa*: *vuza*; *kwîsa*: *kwîza*...

3) **Mu**, prefixo ou pronome do kikôngo antigo, torn-se **ñ** no kikôngo actual: **mukazi**: **ñkazi**; **muti**: **ñti**; **mubati**: **m'bati**; **mulasa**: **ñlaza**; **mukâsu**: **ñkâzu**; **bamutêtele wo**: **bañtêtele wo**; **tumutangidi mukânda**: **tuñtangidi ñkânda**; **lumulôbila masa**: **tuñlômbela maza**...

Começamos este volume com um capítulo que foi escrito inicialmente pelo historiador Raphaël Batsíkama, de quem nos consideramos um grato discípulo. Retomamos a sua pesquisa como ponto de partida para a tese central deste volume, que é a origem meridional do Reino do Kôngo. É portanto com alegria e satisfação que apresentamos ao leitor este trabalho, produto de doze anos (1996-2006) de estudos e pesquisa para reter o fundamental das matérias que adiante passamos a partilhar.

CAPÍTULO I

ESTRUTURAS E INSTITUIÇÕES DO KÔNGO¹

1. Estruturas administrativas do Kôngo

Quando a Europa penetra a África central no século XV, o feudalismo² determinava o comportamento social e administrativo de quase toda a Europa.³ O feudalismo implica que as terras e as pessoas pertençam a algumas pessoas “poderosas”, os Senhores, cujas possessões em termos de terras não tinham limites, e podiam ter Feudatários além das fronteiras dos seus feudos, de tal forma que um rei podia ser Suserano de um outro rei.

Este espírito feudalista é sensivelmente assumido no primeiro “relato” que apresenta o “Reino do Kôngo” ao mundo do conhecimento, o famoso *Relatione*, que escreveu Duarte Lopes sob orientação técnica do geógrafo Filipo Pigafetta. Para citar apenas este, eis o que nesse relato se escreve sobre o Reino do Kongo: «[no Kôngo] tudo pertence ao rei que reparte as tarefas, as riquezas e as terras consoante o seu bel prazer».⁴ Conforme esta compreensão, o rei do Kongo tinha como suseranos as autoridades de Angola, de Matâmba⁵, de Mpângu e de Lwânngu.⁶

1 Devemos a autoria deste primeiro capítulo a Raphaël Batsikama ba Mampuya ma Ndwála. Retomamos e actualizamos os dados segundo os quais o Kôngo apresentado desde Pigafetta/Lopez (1591) continua a ser o mesmo, não só para os autores actuais, mas também para muitos historiadores documentalistas, que as consideram como “verdades históricas” padronizadas. Embora a ideia de um reino do Kôngo vasto (desde Norte de Namíbia até Gabão) ainda precise de solidificar-se por via de fundamentação em estudos linguísticos, arqueológicos, antropológicos, etc., a nossa tese (herdada de Raphaël Batsikama, em quem existe desde 1970) é simples: a origem primordial do reino do Kôngo (ligada à origem dos reis) situar-se-ia no Sul, de maneira que a origem setentrional seria apenas uma origem última dos reis do Kôngo. Mas, de acordo com os dados recolhidos em ampla pesquisa de campo, analisados não só no primeiro estudo (*As Origens do Reino do Kôngo*), mas também no presente, há cada vez mais evidente necessidade de rever a História do reino do Kôngo.

2 Este regime foi relativamente abolido em 1789, dois séculos depois da descoberta do reino do Kôngo. A obra de Duarte Lopez, reescrita por Filipo Pigafetta, continha um duplo paradoxo: 1) escrito originalmente por alguém (Duarte Lopez) que nunca saiu da capital Mbânza-Kôngo e corrigido por alguém que nunca conheceu o reino do Kôngo (Filippo Pigafetta); 2) escrito por um europeu do século XV, o texto consubstanciava-se, mesmo esforçando-se por assumir uma imparcialidade científica, numa ideologia feudalista.

3 Como se sabe, o sistema económico feudal chega ao fim depois da Revolução francesa.

4 Cf. F. Pigafetta, *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes*. Traduction de W. Ball, Nauwelaert, Louvain: 1968, pp.66, 67.

5 Para Giovanni Cavazzi os reinos do Congo, Angola e Matâmba pertenciam a um só reino. Ver: Cavazzi de Montecúcolo, J. A., *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Angola e Matamba*. Vol. I, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa: 1965, p.15

6 Idem, pp. 31, 40 e 68.

Como se pode depreender desse relato, o autor apoia-se claramente no feudalismo para interpretar a estrutura administrativa do reino do Kongo, território em que nunca estivera antes, tal como atesta o conhecimento histórico.⁷ Assim, considerada a importância da contribuição pioneira desses estudiosos europeus sobre o tema, quer historiadores quer antropólogos da mesma origem espaço-temporal, somos quase sempre induzidos a partir de noções de um reino do Kongo fantasmagórico⁸ na discussão bibliográfica da organização administrativa fundante desse velho reino de Angola.

Ao invés, seremos aqui fiéis à metodologia do nosso trabalho de investigação, iniciada no primeiro volume deste trabalho, para atestar as noções gerais de organização e pensamento por meio dos quais o Reino de Kongo se legitima como um Estado e nação. Assim, começaremos pela cosmovisão que estrutura os princípios fundamentais de vida e de organização, sobre os quais se funda também as suas origens remotas.

2. Filosofia e cosmovisão Kongo: os princípios fundantes

Tal como já indicíamos no primeiro volume desta investigação⁹, a fundação do reino do Kongo resultou de uma longa experiência de encontros, cruzamentos e convívios humanos durante a ocupação das terras quase não habitadas¹⁰ em que se instalará geograficamente o território dos kongo. A ideia de conquistador que a historiografia moderna associa a um Ntinu Wene, chamado Ne Lukeni, que ocupa Mbânza-Kôngo, parece-nos também uma mera transplantação linguística e nocional de estudiosos europeus.¹¹

Quando se visita, a título de exemplo, os museus de Florença, nota-se como patente a noção de “conquista” tanto nas esculturas quanto nas pinturas

7 F. Pigafetta nunca viajou para o reino do Kongo, e Duarte Lopez descrevia regiões que nunca conheceu e nem explorou pessoalmente.

8 Sobre as vicissitudes da *Relatione*, o professor Willy Bal escreve: “Le crédit dont jouissait l’œuvre diminuait fortement, lorsqu’à la fin du XVII^e siècle se manifesta une réaction violente, excessive d’ailleurs, contre les conceptions que les géographes antérieurs se faisaient de l’intérieur de l’Afrique. Les Anglais surtout, opposant Battel à son contemporain Lopez, jetèrent le discrédit sur la *Relatione*. Cependant, notons-le, une expédition s’en fit encore en 1728, à Venise ». E continua: «Au XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, les compilations caractéristiques de l’époque ne sont pas avares de critiques à l’adresse de Pigafetta et Lopez » (Bal, W., *Description...*, p.XXV).

9 BATSIKAMA, P. *As Origens do Reino do Kongo*. Luanda: Mayamba, 2010, 370p.

10 De acordo com os relatos da ocupação que recolhem Jean Cuvelier e Jean Van Wing, e relatos que recolhemos juntos dos Cókwe, Umbúndu, Nyaneke, eram regiões fracamente habitadas. As terras não eram suficientemente ocupadas para fazer face as “invasões” de um povo migrante, tecnologicamente mais forte e politicamente mais sólido.

11 O cenário é semelhante aos negrilogos, em relação as negritudes africanas. A mentalidade feudalista de estudiosos europeus antigos fomentou consideravelmente uma leitura da África de acordo com concepções não-africanas, levando obviamente a uma compreensão equivocada de importantes factos africanos. Ver a este respeito a obra de Stanislas Spero K. Adotevi, *Negritude et negrologues* (Plon/Union Geral d’édition, em Paris, no ano de 1972). Para uma ampla discussão, conferir ainda Allier, R., *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière*, Payot, Paris, 1927 ; Asante, Molefi Kete, *The Afrocentric Idea*, Temple University Press, Philadelphia, 1987, entre outros.

gigantes que neles se exibem.¹² O facto é que tal noção de conquista em nada tem a ver com as “conquistas” associadas e registadas nas pinturas parietais e rupestres do espaço *kôngo*.¹³ Assim, para evitarmos enveredar pelos caminhos de todo espírito académico não *kôngo*, começaremos por enumerar e definir alguns *princípios axiológicos de vida Kôngo*¹⁴, que constituem a cosmovisão humana fundamental da vida e da história dos Kôngo, com base nos quais discutimos, ao longo do texto, as razões fundamentais em que se estrutura a fundação do Kôngo, tal como a apresentamos.

a) *Integridade e indivisibilidade do território*: «*Kôngo tadi: ka bâsu'embinga*»¹⁵ - Kôngo é uma pedra impossível de dividir em partes.

b) *Emigração e/ou ocupação do reino*: «*Nsûndi tufila ñtu, Mbâmba tulambûdila mâlu*»¹⁶ - enquanto as nossas cabeças são sempre dirigidas ao Norte (Nsûndi), os nossos pés são direccionados para o Sul (Mbâmba).¹⁷

c) *Respeito da personalidade humana*: «*Mbwa ñzîngi, nkulu ñzîngi, kimfwetete katânu'eñkânda; muntu, mfumu ka wându'embata, ngo ka bañkatul'eñkânda*»¹⁸ - assim como não é permitido pisar a pequena formiga, também é proibido atentar contra a vida de um servo, até mesmo a de um cão. Assim como não se pode abater um leopardo, rei da selva, não se pode maltratar (bater) a um ser humano, que é o rei do seu meio.

d) *Paz e tranquilidade no reino*: «*Ku Lumbu ke kwakota ngulu ye mbwa. Twavwikwa luwusu kwa yân'ampûluka, twalungwa muna makânda ma nkosi ye ngo*»¹⁹ - Ao Palácio (país) não tenha acesso nem porco nem cão

12 Citamos aqui Florença por ser o epicentro do Renascimento, cujo espírito permeou todos os registos historiográficos e antropológicos de quase toda a modernidade nascente. Embora Joseph Ki-Zerbo deixe a entender na sua obra que as sucessões ao trono em toda a África pré-colonial foram sempre sangrentas (Ki-Zerbo, *L'Histoire de l'Afrique noire*, Hachete, Paris), levando a que alguns analistas localizem aí as raízes dos problemas políticos da África contemporânea, em relação o Reino do Kongo nós pensamos não só o contrário, como pretendemos mesmo determinar e denunciar as influências do espírito de “conquistador” associado com o estudo da realidade histórica do continente.

13 A ocupação pelos Zimabbweyanos, ou bantu, do espaço em que os Khoi Khoi e os San eram ocupantes autóctones é marcada por alianças entre os naturalizados e os autóctones. A força não se configura aí como o instrumento facilitador por excelência para a ocupação, como veremos mais adiante. Existiram, isto sim, conflitos entre os Zimabbweyanos em questões pontuais, tais como a violação de direitos fronteiriços e a não observância das regras de estruturação social. Entretanto, todos estes aspectos enquadram-se num sistema de cooperação pré-estabelecido, no que são casos isolados de “relações de conflito”. A famosa conquista de Nimi'a Lukeni (ou Ne Lukeni), pintada com noções de romanismo pelos antigos estudiosos, parece ser um outro “tipo” em relação à conquista tipicamente romana, ou europeia do período pré-moderno.

14 A determinação desses princípios decorrem de estudos que conduzimos sobre as relações sociais (antropologia dos costumes) e as posturas comportamentais típicas dos Kongo, geralmente encerradas nos enunciados “filosóficos” dos provérbios, adágios e contos que permeiam a cultura Kongo. Assim, o acesso a tais instrumentos do pensamento tradicional será aqui feito por meio de recurso à língua Kongo.

15 Cuvelier J., op. cit., p. 100; Mertens J., *Les chefs couronnés chez les Bakôngo orientaux*, I.R.C.B., Bruxelles: 1942, p. 122.

16 Op. cit., pp. 5, 6, 27-29, 34, 59, 77 e 123; Planquaert M., *Les Jaga et les Bayaka du Kwângu*, Tervuren: 1932, p. 49.

17 A partir deste princípio indiciamos, no primeiro volume deste estudo, a nossa tese de uma origem meridional do reino do Kongo, que nesse volume passamos a ampliar e fundamentar.

18 Ibid., p. 70.

19 Ibid., p.12.

(inimigo). É quando estamos sempre cobertos de bênção que progredimos no entendimento, na união e na concórdia.

e) *Cidadania*: «*Wakôndwa mvila mu Kôngo, ñwâyi wa ntuma nkuni ye maza*»²⁰ - Aquele que não pertence a uma de suas três linhagens é escravo no Kongo, eternamente destinado a recolha de lenha e água.

f) *Nacionalidade*: «*Mpêmbete ndîng'andi luzômbô, kansi mpângi'aku muna mazimi ye mvila*» - Mesmo sendo o Mpêmbete originário de Zombo, por sua linhagem sanguínea é seu irmão (compatriota).

g) *União*: «*Tusânga bungudi vwa kwa ntalu. Tu akimpalakani, lumbota-mbota mu ñlâmbu'a maza: ana fuvâmbika, ana veteka; efûmbwa kana mfûmbilu, evetekwa kwa mpândi ye ñlôngo*»²¹ - A união é um precioso tesouro; assim como os «lumbota-mbota»²² entrelaçados a beira de um rio, as correntes podem envergar-nos mas jamais serão capazes de nos desunir.

h) *Equidade das leis*: «*Nsi ya lukându, i nsi ya lubîndu; kakânda, bîndwidi; kabînda, kândwidi*»²³ - No mesmo país em que a lei é severa, há também tolerância.

i) *Igualdade dos cidadãos perante a Lei*: «*Mfumu ye mfumu: Ngânga ye ngânga*» - Todos somos mestres, todos somos senhores.²⁴

j) *Direito de contestar (direito da oposição)*: «*Bana batêlê, bana basekole*», literalmente: onde há os que dizem, deve haver os que contradizem.²⁵

k) *Respeito aos estrangeiros*: «*Nzênza ka vângu'enkuta*»²⁶ - é proibido intimidar ao estrangeiro, e «*Tukund'enzênza, ke tukayilwa kwa nzênza ko*»²⁷ - recebamos os estrangeiros com hospitalidade e reverência, mas recebamos nada deles.

l) *Autoridade competente*: «*Kôngo dya ñkôngo'a ngolo; vo kuna ye ngolo ko, Kôngo k'atuma dyo ko*»²⁸ - o governo do Kongo pertence ao Mu-Kongo mais capaz; Sem as capacidades necessárias, é inútil pretender dirigir o Kongo... Isto porque *mu mpu mu zîngilânga nsi*²⁹, isto é, a vida do país depende da capacidade daquele que exerce o poder.

m) *Eleição popular da autoridade*: «*Tadi ñlengo-ñlengo, vo k'ulengomokene dyo ko, Kôngo k'uyâla dyo ko*» - Sou (o povo) que nem uma

20 Ibid., pp. 43, 61 e 87.

21 Ibid., pp. 10, 53 e 89

22 Um tipo de árvore selvagem, geralmente situado à beira de rios, cujos ramos crescem em forma de feixes de raízes cipodadas que se entrelaçam de forma anárquica formando um imenso feixe entrelaçado que torna praticamente impossível a tarefa de desuni-los sem recurso ao corte radical e paciente de cada ramo.

23 Cuvelier J., op cit., p. 76.

24 Este provérbio é uma fórmula que introduz um orador em cena diante de uma assembleia deliberativa, proclamando que todos os cidadãos são iguais no Kongo.

25 Esta é também uma fórmula legislativa que introduz em cena os oradores tradicionalmente chamados de *mpovi*, responsáveis pelo contraditório num parlamento de cidadãos.

26 Cuvelier J., op cit., p. 69

27 Ibid., p. 141 e Jaffré C., *L'Afrique aux Africains*, le «Ngouzisme» au Congo, in *Etudes, Revue Catholique d'intérêt général*, Paris n.º de Mars 1934, p.659.

28 Cuvelier J., op cit., p. 44.

29 Van Wing J., *Etudes Bakôngo, Histoire et Sociologie*, Goemaere, Bruxelles: 1921, p.144.

pedra muito escorregadia (*tadi ñlengo-ñlengo*), quem com ela não familiariza jamais chegará ao poder.³⁰

n) *Investidura*: «*Kimfumu, salu kya tumbikwa*»³¹ - o poder é um assunto de investidura (isto é, não há poder naquele em quem não foi investido por quem o detém).

o) *Aprendizagem da arte de governar e exercer poder*. «*Wazola yâla, teka tebwu kungulu*»³²: corte todo o cabelo se queres governar.

p) *Mandatação constitucional dos cargos*: «*Zîngu kya bumpati, i zîngu kya Bungânga*»³³: a duração de um mandato (bumpati), político ou administrativo, deve ser consagrada na “lei sagrada” (bungânga), neste caso a Constituição.

q) *Respeito da Lei*: «*Kodya dya môyo, ka dikomwa, ka dikatulwa ñlôngo*»³⁴ - No caracol (*kôdya*) da vida, a autoridade não pode tirar nem aumentar uma lei ao seu bel-prazer. Isto é, uma Constituição não pode variar consoante o detentor do poder.

r) *Linhagem do poder*³⁵: «*Na Mbênza wuyâlanga, Na Mavûngu ka yâlânga ko*»³⁶ - No Kôngo, somente os descendentes de Lukeni (Mbênza) exercem o poder tanto político, administrativo, quanto judiciário no Kôngo.

s) *Responsabilidade*: «*Vita wañtânga ñtu, ke mabûndu ko*» - Em tempo de guerra contam-se as cabeças e não a quantidade de regimentos.³⁷

t) *Autonomia no poder*: «*Na Mbâmba ñkote, Na Nsûndi ñkote, ke vena wubângula ñkote'a ñkwenko*»³⁸ - Tanto aquele que governa em Mbâmba, quanto aquele que governa em Nsûndi, têm cada um os seus deveres (nenhum dos dois poderá interferir nas prerrogativas do outro).

u) *Hierarquia*: «*Nkusu'a mbakala ka sângwa ye mbênde. Vo nkusu, nkusu ; vo mbênde, mbênde; vo ngone, ngone ; vo mfîngi, mfîngi*» - O sulbaterno não pode merecer a mesma consideração que o seu superior (nkusu'a mbakala).

v) *Democracia*: «*Ndêngole, ndêngole: sya ayi mâtu*»³⁹ - Toda a autoridade deve exercer o poder com as orelhas. Isto é, o poder não consiste somente em ditar ordens, mas também em *escutar* o povo.

30 Estamos diante de um adágio cujo sentido fundamental é: chega-se ao poder mendigando-o do povo (como quem brinca com a pedra escorregadia). Por isto aquele que tem o poder é chamado de mendigo, pedinte, isto é, Kiyala moko, tal como o demonstra Batsikama ba Mampuya, op cit., p. 231, e tal como o fizemos no volume I desta investigação: Batsikama, P. *As origens do reino do Kôngo*, pp.258-259.

31 Cuvelier J., «Traditions congolaises», in *Congo*, T.II, n. ° de Septembre, 1931, p.199.

32 Bahelele, J.N., *Kinzanzi ye ntekolo'andi Makundu*, E.P.I., Kimpese: 1956, p.30

33 Batsikama, R., op. cit., p. 230; Darteville, E., *Les «Nzîmbu», monnaie du royaume de Congo*, Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire, Bruxelles: 1950, pp. 12, 24 et 25; Mertens, J., op cit., p.442; Bittrémieux, L., *La société secrète des Bakhimba au Mayombe*, I.R.C.B., Bruxelles: 1936, p.39

34 Darteville, E., op cit., p.23.

35 Refere-se à tradicional tridimensionalidade do poder público: «poder político», «poder administrativo» e «poder judiciário», excluída a ideia de se o seu exercício é democrática ou não. Adiante veremos o caso peculiar do Kôngo.

36 Bahelele, J.N., op cit., p.57.

37 Tal como tradicionalmente utilizado, o adágio inclui a noção de que todo o líder deve conscienciar-se de que o erro dos seus liderados é seu erro.

38 Cuvelier, op cit., pp. 16, 68, 125; Van Wing, J., *Etudes Bakongo*, Desclée de Brouwer, Bruxelles: 1959, p.37, 77. Estes autores terão confundido o termo *ñkoto* com *ñkote*, fazendo crer que tratava-se de algum saco para recolher os impostos. Ora *ñkote* ou *lubôngo* (lুবဝံဂ), ou ainda *nkuwu*, é um manto de poder.

39 Cuvelier, J., op cit., p.92

w) *Diligência*: “Wundyeka mfündi, k’undyeki dyambu ko”⁴⁰ – Faça jejum de *funge*, jamais do conhecimento em que há a instrução.

x) *Pragmatismo*: “Tukûmb’evwa, ke tukûmbi mâmbo ko”⁴¹ – Aclamamos as realizações e não as promessas.

y) *Liberdade de comércio*: “Kânga ñsa, k’ukângi ñkela ko. Vo kênge ñkela, mbôngo yifwidi ye nzala”⁴² – Ao povo pode-se privar momentaneamente as liberdades individuais, mas não se deve privar o comércio para não provocar fome à nação.

z) *Respeito ao patrimônio público*: “Kyame i vwa, kyeto ka vwa ko” – o que é meu acaba, mas é o que é nosso que perdura.

aa) *Direito público da terra*: “Mbôngo mu ñtoto, fwa dya kânda, ka yidyânga muntu mosi ko”⁴³ – a terra e tudo o que ela produz pertence à comunidade (ao povo). A ninguém é permitido apoderar-se isoladamente.

ab) *Defesa do território*: “Nsi yakêmbô zimboma: tsimpangala” – um país sem forças de defesa é que nem hangar sem tecto.

ac) *Vigilância do território*: “Na Mata ma Kôngo, ngo kana lêle, nsânsi’añkila ka yilêndi lêla ko”⁴⁴ – Tal como a cauda do leopardo que dorme, os soldados do Kongo vigiam e movimentam-se noite e dia.

ad) *Honra*: “Tobola nkosi, tobola ngo: lulêndo mbuta”⁴⁵: seja sempre mais forte⁴⁶ e mais poderoso que o leão e o leopardo, mas jamais se canse de em tudo ser honrado.

3. A organização tripartite da sociedade

Tal como se evidencia historicamente, a sociedade Kongo parece estruturar-se em três linhagens: Nsaku, Mpânzu e Lukeni (*Makukwa matatu malâmb’e Kôngo*). Cada uma destas dimensões governativas constitui uma linhagem, uma *luvila*⁴⁷, que do ponto de vista da organização social remete a Kinsaku, Kimpânzu e Kilukeni.⁴⁸ Eis as outras associações destas linhagens:

a) **ÑZÎNGA**, à qual estão associadas outras expressões linhagéticas, tais como Kilukeni, Kalûnga, Kibwênde, Kimbâmba, Kinânga, Kingôyo, Kinkânga,

40 Martins, J, *Sabedoria Cabinda*, Lisboa, 1968, p. 70 e Batsikama, R., op. cit., p. 231

41 Cuvelier, J., op cit., pp. 77 e 101

42 Ibid., pp. 30, 77, 105, 121, 138 e 141

43 Ta Masâmba Luvwa, «Fu kya nsi kweyi kina?» in *Kukiele, Revue diocésaine de Matadi*, n. ° 7, 1956, p.93

44 Cuvelier, J., op cit., pp. 22, 24, 28, 29, 31, 103 e 141 ; Van Wing, J., op cit., p. 37, 51, 53 e 59; Mertens, J., op cit., p.422.

45 Mertens, J., op cit. p. 347 e 394; Batsikama, op cit., 235.

46 Bal, W., *Description du Royaume de Congo et des Contrées Environnantes par Filippo Pigafetta et Duarte Lopes (1591)*, Paris/Louvain: Ed. Nauwelaerts, 1961, p.117, 132

47 *Luvila*, de *lu*, prefixo indicando uma qualidade, um defeito, e de *vila*: ligar, unir: qualidade daquilo que é ligado; o laço, conjunto de descendentes de um ancestral comum.

48 O prefixo *Ki* podendo indicar, entre outro, uma qualidade ou um defeito: Kinsaku, Kimpânzu e Kilukeni podem respectivamente significar a qualidade, o parentesco de Nsaku, Mpânzu e Lukeni.

Kinkênge, Kiñzînga, Kikyângala, Kyânza, Mafuta, Makôngo, Madûngu, Manyânga, Mayâmba, Mahinga, Mbânda, Mbângala, Mbênza, Mbînda, Mpângala, Nkûnga, Yânga, etc.

b) **NSAKU**, à qual se associa designações linhagéticas como Kinsaku, Kikâmba, Kinkala, Kinsêmbo, Kyaka, Kiyidi (Kividi), Kwimba, Lêmba, Lêmbe, Lukuti, Makaba, Mandyangu, Mankunku, Masaki, Kyowa, Mfumvu, Mpêmba, M'vêmba, M'vimba, M'vika, Matsânga, Musênge, Mwêla, Ndîngi, Ngîmbi, Nimi, Nkuwu, Ñlaza, Nsânga, Nsêmbo, Nsôngi, Nsûngu, Ntûmba, Nyati, Vit'a Nimi, Vûnda, Vuzi, etc.

c) **MPÂNZU**, à qual se associa outras designações, entre as quais Busâmba, Kimbâmbi, Kimbêmbe, Kilwângu, Kinkosi, Kinkûmba, Kilômbo, Mawûngu (Mavûngu), Mangungu, Mbawuka, Mbîmbi, Mbom'a Ndôngo, Mbuma, Mfulama, Mfuti, Mfutila, Mpânda, Mpânga, Mpudi, Mpângu, Mpakasa, Mwângu, Mwânza, Ndâmba, Ngola (Ngolo), Ngoma, Ngômbe, Ndôngo, Ñkênzi'a Ñzînga, Nsûndi, Ntâmbu, etc.

4. A Organização tripartite do território do reino

Parece que se atribui maior consideração aos territórios, tal como reza a Tradição Oral nas seguintes citações:

- 1^a: *Ne Kyângala, nkwa mpu makumatatu zakôndwa tatu*.⁴⁹ Ne Kyângala quer dizer “Sua Majestade Rei do Kôngo”, cujo poder é expresso, tal como veremos, num jogo de trinta coroas menos três;
- 2^a: *Kuna Kôngo-dya-Mpângala, [tûku dya] nzûndu mavwa matatu*⁵⁰, isto é, no Kôngo-dya-Mpângala [a origem] é de nove vezes três bigornas;
- 3^a: *Kôngo dina ñwângu mavwa matatu*⁵¹, isto é, o Kôngo, reino cujo poder é constituído por nove vezes três argolas;
- 4^a: *Mbânda, Na Kôngo, wabandakana mavwa matatu ma ñlûnga vana Wêne wa Kôngo*⁵²: Mbânda, o soberano do Kôngo, (que) leva “ass nove vezes três argolas da Majestade do reino”.

Ora, as sub-regiões (distritos) e zonas (territórios) formam as bandas de terras consideradas como rectangulares, paralelas umas das outras, assim como as regiões (províncias), seguindo a mesma circunscrição: a do Sul, com o nome de Lukeni; a segunda e a terceira (do meio e do norte), tomando respectivamente os nomes de Nsaku e de Mpânzu (Fig. #1). Deve ser notado que a capital (Ngânda, Mbânza, Kimbânza ou Kimbânda) de cada *tríada* devia obrigatoriamente se encontrar na circunscrição do meio.

49 Cuvelier J., op cit., pp 7 et 38

50 Ibid., p. 51; Van Wing J. op cit., p.155.

51 Ibid., p. 13

52 Ibid., p. 141.

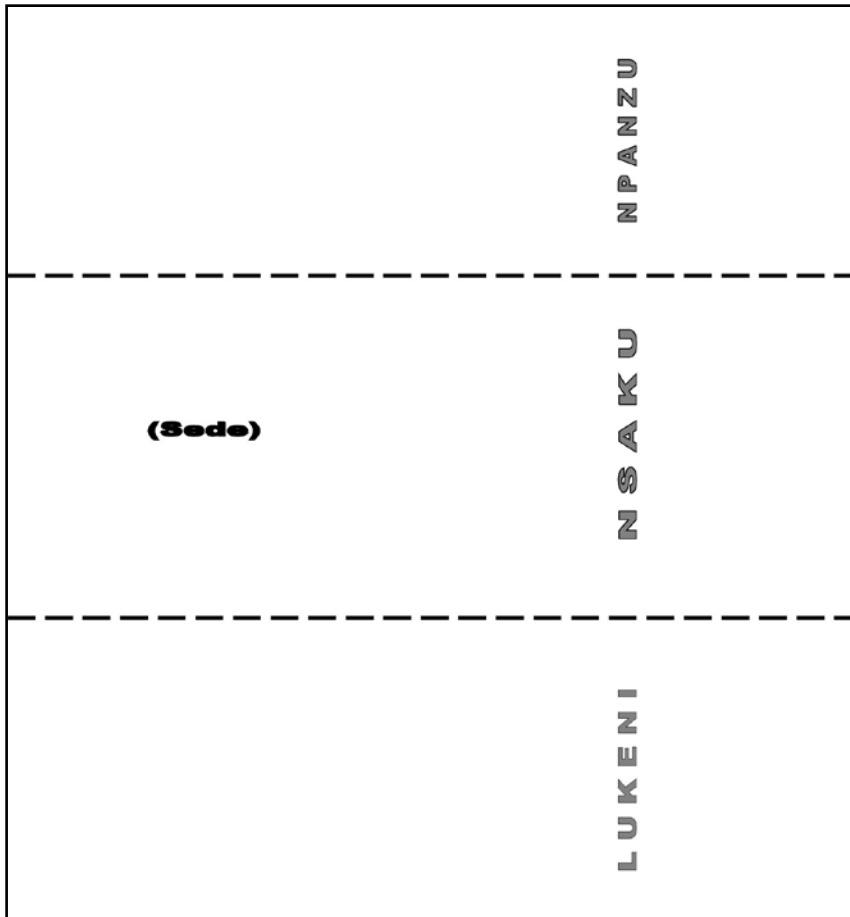


Fig. #1 - As sub-regiões (Distritos) são consideradas como sendo rectangulares paralelas.

Contudo, se cada região (províncias ou departamentos) contava ao todo nove zonas (territórios), administrativamente elas possuíam apenas sete, pelo facto de que a autoridade de cada região foi ao mesmo tempo responsável por três zonas da sub-região do meio. Esta última circunscrição recebeu, por isso, o nome de Kim'vîmba, isto é, a sub-região que mantém a sua integridade (Fig. #2).

Muitos autores falaram da existência de sete circunscrições por província. Assim, o rei Ndo Luvwâlu (Dom Álvaro I), isto é, Nzing'a Mpânzu IV (1578-1614), numa carta sua ao papa (datada de 20 Janeiro de 1583) falava entre outros assuntos «dos sete reinos de Kôngo-dya-Mulaza»⁵³; segundo, Monsenhor A. Le Roy, citando R. E. Dennet, relata que “o povo de Loango ocupava sete províncias”⁵⁴; terceiro, o

53 Cuvelier J & Jadin L, *L'Ancien Congo d'après les archives romaines*, Académie Royale des Sciences Coloniales, Bruxelles: 1954, p.161.

54 Le Roy, A., *La religion des primitifs*, G. Beauchesne, Paris: 1925, p.97.

Padre Jérôme de Montesarchio assinala que em 1666 “em Mbâmba cinco principais chefes revoltaram-se e que apenas dois permaneciam féis”⁵⁵; quarto, o Padre Domingos Botelho, citado por Bontinck, declara “ter visitado pessoalmente todos os sete **reinos** do Kongo”.⁵⁶

7.		U N	Mpânzu		IX
6.	Sede	Z A	Nsaku		VIII
5.		P Z	Lukani		VII
4.	Sede	U K A	Mpânzu	A	VI
			Nsaku	B M	V
		S Z		I M	IV
3.		I Z	Npânzu		III
2.	Sede	E K	Nsaku		II
1.		U L	Lukani		I

Fig.#2 - As sete zonas administrativas duma região ou província (números árabes) e suas circunscrições políticas (números romanos).

55 Bouveignes O. & Cuvelier J., *Jérôme de Montesarchio, Apôtre du vieux Congo*, Lavigerie, Namur: 1951, p.180

56 Bontinck, F., *Diaire congolais de fra Luca da Caltanissetta*, Nauwelaert, Louvain: 1970, p.XXXIX.

Nestes exemplos são referidas não somente as regiões (províncias), mas também as sub-regiões (distritos) que tinham, cada um, sete circunscrições. É o caso de Mbâmba, tal como dissemos. Quanto ao “sete reinos do Kongo” do Padre Botelho, tratar-se-ia aqui das sete zonas administrativas da parte central do Kongo. Esta parte correspondia apenas a ¼ da totalidade territorial desse reino, tal como foi descrito por Pigafetta.

A administração Kongo utilizava uma terminologia própria para designar as circunscrições. Assim, *Kinkosi*, para região ou província; *Kimbuku*, para Distrito; *Kikayi*, zona ou território; *Kifuka* ou *Mumvuka*, colectividade local (Comuna).

5. Organização tripartite e poder: a democracia Kongo⁵⁷

No nosso primeiro volume desta investigação⁵⁸ escrevemos o seguinte, a respeito desta organização tripartite, quanto ao significado simbólico de cada partição:

“NSAKU: Sacerdócio, Presbiterado; Religião (Magia), consagração das Autoridades, Diplomacia, Constituição, Poder Judiciário, Poder Legislativo.

“MPÂNZU: Guerra, Indústria, Segurança da Corte, Segurança do País, Direito Eleitoral.

“ÑZÎNGA⁵⁹: Administração, Justiça, Poder Executivo (limitado), poder político (limitado), Classe das Elites das Migrações”.⁶⁰

São essas *Makukwa matatu malâmb'e Kongo* que remetem ao plano geral da gerência pública do reino. Tudo indica que os Nsâku e os Mpânzu seriam os verdadeiros detentores do poder executivo, que exerceram através da sua Mãe Nzinga.⁶¹ Assim, temos:

a) Poder legislativo

Os membros dos corpos legislativos e os colégios eleitorais, cujas responsabilidades podemos encontrar nos *relatos linhagéticos*, são geralmente chamados Ngudi-za-nkama (*Ngúdi'a nkâma*, no singular): quer dizer, as “mães da vida com poder de auto-voto”. Independentemente de pertencer à linhagem Nsaku ou Mpânzu, levavam

57 Neste ponto adoptamos uma conclusão sensivelmente diferente daquilo que apresenta Raphaël Batsikama no seu artigo “Structures et institutions du Kongo” (em francês). Optamos por apresentar comparações daquilo que reza a tradição em relação aos testemunhos oculares dos Padres e cronistas, registados sobre Kongo nos séculos XVI e XVII.

58 *As origens do reino do Kongo*, Luanda: Mayâmba, 2010, pp.340-341

59 Em *kimbundu* o termo designa o chapéu do chefe: *muginga* (tal como escreve-se geralmente). Ora, no princípio *kongo* é, tal como citamos Jean Van Wing atrás, “*mu mpu mu zingilanga nsi*”, isto é, no chapéu de chefe está reunido o país. A relação entre *mpu*, chapéu, e o verbo *zingilanga* remete à mesma raiz que *muginga*.

60 Conforme antecipamos no primeiro volume desta pesquisa (Vide Parte II, Capítulo IV, ponto 5: Democracia no velho Kongo), sobre a necessidade de voltar a este tema com ulteriores esclarecimentos, mais do que isto tentaremos agora reconstruir a História por meio da comparação entre fontes bibliográficas e dados fornecidos pela Tradição.

61 Ver o princípio h): *Mbênza* é uma outra apelação de Lukeni, ou Nzinga.



o patrónimo de *Mfutula*⁶², rigorosamente em todas escalas do poder: (1) «*Mfutula wâfuta wân'a ngo muna mfôkolo'andi*»,⁶³ o instrutor que prepara as autoridades; (2) os *Myala*⁶⁴: «*Myala mya Nzinga, Ni Nsongi wasôngela bankwa yâla vana mbâzi'a Nkanga*»: o instrutor que mostrava como governar na Corte do Kôngo.

Os membros da família *Nsaku* e os de *Mpanzu* são – de facto – considerados como verdadeiros detentores do poder porque orientam e estabelecem os parâmetros de comportamento social. As linhagens afiliadas a *Nsaku* reclamam sempre o “direito de ser mais velho da sociedade”, por isso todo administrativo eleito (do município ao trono) deve ser consagrado pelo *Nsaku Ne Vunda*.

b) Poder Executivo

As famílias descendentes de *Mazînga* eram detentoras do poder executivo em amplo sentido: (i) ocupavam os cargos administrativos de todos os escalões do poder executivo, desde o município, o distrito, a província até o reino inteiro: “*Mazînga wazîngila, ntu'a makanda mawônso... Nzinga wavita yala mu Kôngo*”⁶⁵; (ii) a todos os *kôngo* da linhagem de *Mazînga* é delegado esse poder tradicional de fazer e comandar: “*Mazînga ma Tona, mvîl'a nene... Kavwâta nsânga, nânga meno ma nkosi ye ngo. Teleka kateleka; Nlûnga kañlûnga*”.⁶⁶

Na consmovação dos Kôngo o poder pertence ao “mais velho uterino”. Numa casa, o primeiro filho tem a autoridade sobre o resto. Nessa lógica, o verdadeiro poder pertenceria aos membros da família de *Nsaku*. Perceberemos que os *Nsâku* (pertencentes à linhagem *Nsaku*) partilham esse poder com os *Mpânzu*. Na forma própria do exercício desta partilha, os descendentes de *Mazînga* são apenas *ministros* – no sentido latino do termo. No Kôngo ele são considerados como delegados de *Nsaku* e *Mpânzu* para *executar* os actos da governação. É justamente nesse sentido que Raphaël Batsíkama diz que o poder é aí considerado como “um ser humano”, tendo um lado material e um lado espiritual. O lado material foi delegado aos *Mazînga*, que deviam obediência às acções comandadas pelo espírito (cérebro) dos *Nsaku*.

Quando este poder não era executado, ou era apenas timidamente executado, os *Makôta* e *Mankûnnku* recuperavam-no para si, e submetiam a autoridade cessante a uma nova fase de iniciação para a sua eventual re-introdução. O poder só lhe era devolvido se sobrevivesse este outro longo ciclo de rituais e cerimónias de empoderamento e sacração: “*sânga, ... meno ma ñkôsi ye ngo*”, tal como se leu.

62 *Mfutula*, de *m*, prefixo indicando a acção e *futa*, dar a forma ideal a cabeça do bebé, mas também educar, instruir. *Mfutula* é, pois, equivalente de instrutor, pedagogo, preceptor. Nas outras regiões, utiliza-se *Mbûngu* ou *Mahûngu* para o mesmo sentido.

63 Cf. Cuvelier, J., *Nkutam'a mvila za makânda, Tumba*, 1953, p.41.

64 *Myala* ou *Mayâla*: de *Ma*, prefixo de agente; e de *yâla*: governar, comandar, aquele que governa. Mas especialmente aqui significa aquele que governa as autoridades.

65 Cuvelier, J., *Nkutam'a mvila za makânda, Tumba*, 1934, p.21. Tradução livre: “*Mazînga protege todas famílias ... e Nzinga foi o primeiro a reinar no Kôngo*”.

66 Cuvelier, J., *Nkutam'a mvila za makânda, Tumba*, 1934, pp.21-22. Tradução: *Mazînga*, Chefe da Expedição/Exploração é uma linhagem poderosa... que leva insígnias do poder (braceletes/colares, dentes e unhas de leão e leopardo) ... linhagem que protege a sociedade”.



c) *Poder militar*

Eram os membros da família Mpânzu que detinham monopólio em matéria de poder militar. Este poder, que incluía os mitos da fundação que desenham os limites do comportamento social, era completado pelo poder religioso atribuído aos membros de Nsaku. Desta forma, o poder *militar* era auxiliado pelo poder *religioso*, fazendo prevalecer uma ordem tradicional na qual a proeza militar deve quase tudo à capacidade religiosa de dominar os fenômenos.

A Tradição é clara quanto ao legado de que a “guerra é ofício dos Mpânzu”:

(1) **Mpânzu**, com o significado de que o *poderoso* conquistador é afiliado de Mpûdi; (2) **Mpûdi**, a força militar activa, designa o conjunto dos guerreiros que agiam de acordo com as leis estabelecidas, chamadas de *Mpângu za Bakûlu*; (3) **Mpângu**, que no singular significa *criador*, aproxima-se – semanticamente – da lei militar como parte integrante das leis dos Ancestrais; (4) **Mpanda**,⁶⁷ cujo sentido primeiro é tecelão, mas que designa sobretudo o estratega da guerra. Assim, estamos perante diversos especialistas em matéria de guerra, tal como se organizava no reino do Kongo. Já assinalamos que Mpânzu, Mpûdi, Mpângu e Mpânda (Mvângi) são patrónimos que designam a linhagem dos Besi Kimpânzu.

Como se pode notar desta breve resenha, a realidade kongo sobre a divisão dos poderes, e sobre os poderes que existiam efectivamente no reino, é diversa e suas acepções são diferentes em relação a noção actual de divisão e separação de poderes. O primeiro e o último constituem uma só substância nocional do poder, que comporta simultaneamente a ideia de “lei” e “força”. Os reis e os administrativos são, de facto, “servidores do povo” (**minsterium**) ~~que executam~~ o que os dois primeiros determinam. Foi depois da evangelização, em 1491, e mais tarde com o reinado decisivo de Dom Afonso I^o Mvemba Nzinga, que começaram a mudar as instituições kongo para adquirir uma face pró-occidental. Antes disso apenas os Nzinga poderiam ser “Mfumu”, no sentido do “Herói civilizador que vai buscar a sua legitimidade administrativa/executiva junto do povo”. Isto é, os Nzinga eram “instrumentos operacionais” para concretizar as políticas traçadas pelas duas outras famílias.

É a partir dessa estrutura tripartida, permitindo que as responsabilidades públicas empenhadas no bem comum sejam legitimamente caucionadas, que terá sido gerido o reino do Kongo. Logo a partida temos a separação desses poderes com as instituições sociais e religiosas fortemente enraizadas, para evitar violação ou subversão de responsabilidades.⁶⁸

Quem também confirma isso é Andrew Bettel, que viveu entre os Kongo de Lwânzu:

“A capital de Loango era no centro de quatro administrações sob direcção de quatro chefes que eram filhos da irmã do rei, [e que] não podiam

67 De facto, o patrónimo MPÂNDA MVÂNGI é quase nulo na nomenclatura da cidadania kongo. O “Herói civilizador” chamado Mpând’a Mvângi era não só criador ou *estilista* das criações. Importa salientar que, em matérias de guerra, Mpând’a Mvângi terá sido o “estratega das guerras da conquista”.

68 Balandier, G., *La vie quotidienne au royaume du Kongo du XVI au XVIIIe siècle*, Hachette, Paris: [1965] 2009, p.28, 64.

Eliminar

ministerium

reinar.⁶⁹ O primeiro chamava-se Mani Cabango, o segundo Mani Salag, o terceiro Mani Boek, o quarto Mani Kai que se tornava rei. Depois da morte do rei, Mani [Kayi] sucede ao trono, Mani Boek toma o lugar de Kai, Salag toma aquele de Boek, Cabango o de Salag e sucessivamente. Cada um entre eles esperava a sua vez para se tornar rei”.⁷⁰

Pergunta-se: porque os filhos da irmã do rei não podem reinar, se na realidade devem todos pertencer a mesma linhagem dos “reinantes”, das autoridades executivas? Resposta: porque o seu tio (*nkâzi*) ainda está a reinar (e vivo). De facto todos eles estão a reinar nos seus respectivos “lugares”, mas na linguagem do autor que apresenta-nos esse testemunho, *reinar* relaciona-se ao *rei*. Bettel não quer dizer, como alguns fizeram observar, que os “sobrinhos do rei” não tenham direito ao trono.

Acontece que existe um sistema que funciona desta forma: (1) morre o rei, e começa-se a apresentação dos candidatos que devem passar por uma escolha na competência dos Nsaku/Mpânzu através dos seus **Mfutila** e **Myala**. O sucessor imediato seria um certo Mani Nkayi, e tendo em conta a estrutura sócio-territorial, devem existir três Mani Nkayi; (2) as escalas inferiores a que pertence Mani Nkayi (três em cada), que vão ficar desocupadas, passarão a ser ocupadas posteriormente, razão pela qual Bettel só fala de um candidato em cada escala. Convinha três candidatos em cada “posto”, em princípio.

Sem considerar o regime especial da sub-região do centro em cada departamento⁷¹, o reino, embora estejamos a antecipar, era constituído de quatro regiões (províncias) tendo cada uma quatro territórios, e cada território contendo quatro colectividades (comunas).⁷²

Assim compreende-se esta hierarquia de circunscrição onde encontramos *Cabango*⁷³ na base da escala, *Salag*⁷⁴ no segundo grau, Mani *Mbuku* no terceiro e Mani *Kâyî* que sucede ao rei, no quarto. O quarto grau aqui, no contexto da descrição de Bettel, é Mani *Nkosi*, tal como se diz na região.

Tendo em conta a descrição de Bettel **que está nas** regiões de Lwângu, isto é, Kôngo-dya-Mpânzu, o rei (Mani Kôngo) estaria no sexto, tal como faz perceber Dennet que situa Lwângu como “a terceira parte do reino do Kôngo”.⁷⁵ Mertens apresenta-nos a forma como as candidaturas aos cargos era feita, na descrição do colégio eleitoral.⁷⁶

69 Não se trata aqui da «irmã» do rei no sentido europeu do termo. Trata-se de qualquer membro por descendência uterina a Mazînga/Lukeni.

70 Pinkerton J., “The strange adventures of Andrew Battel”, in *A general collection of the Best and Most interesting voyages and travels in all parts of the World*, London: 1814, vol. 16, p. 331, citado por A. Fu-Kiawu, *Le Mukôngo et le monde qui l'entourait. Cosmogonie kôngo*, ONRD, Kinsâsa : 1969, p. 109.

71 Ve a Fig. #1.

72 Ver o ponto c) *Terceira região (província) : Mpânzu*.

73 Kabângu seria aqui o título dum chefe de localidade cujo nome é Kibângu ou ainda Bângu. Caso Kabângu seja o que Dapper menciona, tal como é citado por Cuvelier J., («Traditions congolaises», *Congo*, T. II, #4, Bruxelas: 1930, p. 474), designa o governador da região (província = de Mpânzu, que ainda é chamado de Kibângu ou Bângu).

74 *Salag* (Nsâla ou até mesmo Nsângala) parece ser um título derivado de nome de um município.

75 Dennett R.E., *At the back of the Black Man's mind*, p.35, citado por Le Roy A., *La religion des primitives*, Beauchesne, Paris: 1925, pp.97-98.

76 Mertens J., op cit., pp. 69 e 348

Uma vez eleito o digno representante, os Mfutila e os Myâla irão ensinar o eleito a História, a arte de falar, as sentenças, as máximas, os provérbios, etc.⁷⁷ A finalização dessa instrução foi certificada pelas três argolas (ñlûnga⁷⁸) que eram colocadas no braço esquerdo do eleito como signo de representante e defensor da integridade dos *makukwa matatu malâmb'e Kôngo*.⁷⁹

Os três *makukwa* aqui são as províncias do reino: Kôngo-dya-Mpângala ou Mbâmba, no Sul, o Sul-de-Este e Sul-do-Oeste; Kôngo-dya-Mulaza ou Mpêmba-Kazi, ou ainda Kwîmba que se estende a Leste e finalmente Nordeste; temos

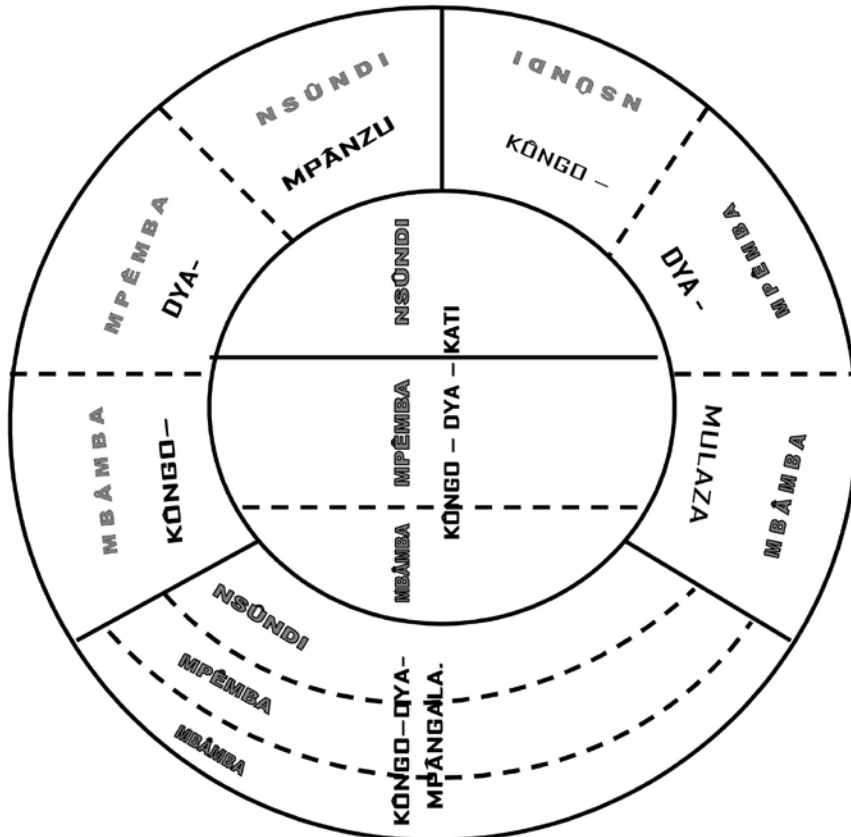


Fig. #3 - Le «lu-KÔNGO-lo» ou a coroa Kôngo nas suas quatro partes constituintes

depois Kôngo-dya-Mpânzu ou Kabângu, que ocupa a parte de África Equatorial (francesa). Ver a figura #3.

⁷⁷ Idem, pp. 52, 56, 60, 102, 303 e 409.

⁷⁸ Ñlûnga: do prefixo *N* e *lûnga*, com o sentido de ser completo, refere-se aquele que recebeu uma formação completa para exercer responsabilidades sociais.

⁷⁹ Mertens J., op cit., pp. 69 et 348

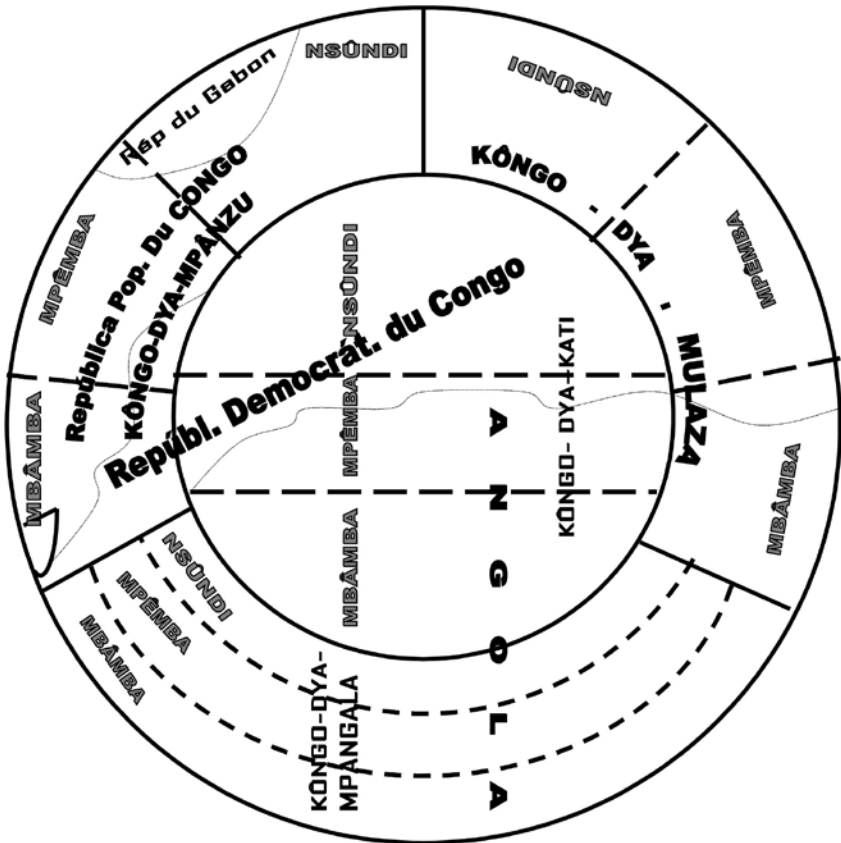


Fig. #4 - O «lu-KÔNGO-lo» ou a «coroa» Kongo e a colonização.

A parte do meio foi chamada «Zita-dya-nza» pela Tradição, ou ainda «Kôngo-dya-Kati». Foi ainda considerada como a parte pertencente à mãe de Nsaku, Mpânzu e Lukeni que são Kôngo-dya-Mulaza, Kôngo-dya-Mpânzu e Kôngo-dya-Mpângala. Eis como a Tradição a representa, segundo Cuvelier: «*Ñzînga wazînga Kôngo, mâlu malâmbuka vana ntându'a nkuwu*»,⁸⁰ isto é, Ñzînga que junta o Kôngo, os seus pés majestosamente posados num tapete luxuoso. Pigafetta também tentou descrever esta parte sob a designação de Ñkûmb'a Wungûdi, associada com o actual Mbânz'a Kôngo, e que passará por isso a representar a origem de todos os Kôngo.⁸¹

A repartição territorial e as populações que lá viviam – salvo no Zita-dya-nza apresentada por Pigafetta, embora com sérias lacunas – pode ser recuperada a partir de alguns nomes que a literatura histórica e antropológica representa como

⁸⁰ Cuvelier J., op cit., p. 134.

⁸¹ Parece-nos que seja uma tentativa de explicar a pretensão da então região de São Salvador ser a terra de origem de todos os Kôngo.

“raças” e “tribos”.⁸² E, como cada bairro (comuna) nessa repartição contava quatro colectividades locais, chega-se a várias “tribos”. No município, repartido em três bairros, habitavam 12 tribos (4 x 3), 36 numa província (12 x 3) e 144 em todo o país.

1.1 Primeira província: KONGO - DYA - MPÂNGALA

Esta província se localizaria na parte de Angola que fica entre as regiões ao Norte do Kwâanza até possivelmente mais além do rio Kunene. É possível que nos finais do século XV, aquando da entrada do reino do Kongo na literatura europeia, esta parte tenha sido reduzida ou, ainda, repartida naturalmente em “kinkâyi”⁸³ dispersos, com as consequentes influências do desmembramento territorial, sem no entanto perder o embrionário sentido social e político, tal como ficou patente nos séculos XVI com os Jagas⁸⁴, século XVII com Nzing’a Mbande⁸⁵ e século XVIII com os Imbângala.⁸⁶ Eis porque as *lendas* das origens ainda dão importância à mesma lógica da criação do reino do Kongo, tal como já o mostramos.⁸⁷

Ponto controverso é a nossa tentativa de localizar no Sul a origem primordial das populações que irão fundar o reino do Kongo, sobretudo porque a produção

82 E. Laman *apud* Söderberg, B., *Les instruments de musique au Bas-Congo et dans les régions avoisinantes*. The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm: 1956, p.18 e Lebel, P., «L’Onomastique», dans *L’Histoire et ses méthodes*, La Pléiade, Paris: 1961, p. 706.

83 *Kinkâyi* é o equivalente moderno de município, onde – na cosmogonia kongo – começava a centralização dos poderes. Razão pela qual foi tido como “pequeno país” em relação ao trono de Mbânza Kongo.

84 Rafael Batsikama apresenta os Jagas como famílias *militares kongo* revoltosos que vão destruir o reino do Kongo. As razões deste acto poderiam basear-se na ideia de golpe de Estado, mas uma análise mais profunda dos documentos disponíveis da época permite concluir que a revolta resultou de um acordo entre os Yaka e os cidadãos de Kongo dya Mbângala para repor a ordem e a tradição depois do fracasso de Mpânzu’a Kintinu (Mpângu’a Lûngu/Mpânzu’a Lûmbu) em fazê-lo. Este acordo justificaria o facto de, daí em diante, um enviado dos Imbângala reclamar o trono a cada nova eleição no Kongo. Quem fala sobre isso é Cavazzi, que será amplamente citado por Jean Van Wing e, mais tarde por Batsikama, R., *Voici les Jagas ou l’Histoire d’un peuple bien malgré lui*, Kinshasa : 1971, pp.45-67; Childs, G.M., *Umbundu Kinship & Character. Being a Description of the Social Structure and Individual Development of the Ovimbundu of Angola, with observations concerning the Bearing on the Enterprise of Christian Missions of Certain Ohases of the Life and Culture Described*. Oxford University Press, London-New York-Toronto: 1949, p.185-188).

85 António Cavazzi narra com pormenores – António Cardonega o faz resumidamente – a biografia da rainha Dona Ana de Sousa Nzing’a Mbânde. Para este autor, a sua conquista do reino de Matâmba deveu-se em parte ao treinamento militar por ela realizado junto dos Jagas. Mesmo com a forte resistência dos portugueses, a presença dos Yaka em quase todo o reino como povo devastador será uma realidade permanente, com particular concentração em Matâmba e toda região nordeste da região Imbângala (ver Lamal acima citado). Recentemente foi lançado uma nova tradução do manuscrito original de Cavazzi, redigido especialmente para a rainha, pelas edições de Chandeigne, em Paris. O prefácio dessa edição é da autoria do casal investigador John Thornton e Linda Heywood. A região de Matâmba conquistada pela rainha Nzing’a, então povoada pelos Yaka e outros povos, está localizada na região noreste do Imbângala.

86 A fama dos Imbângala, conhecidos como Jagas, se espalharia até pela Europa dessa época. Andrew Bettel, que foi escravizado por esse povo, relatou a grande monstruosidade dos mesmos enquanto guerreiros, sempre obcecados com o lema de “dar a vida para salvar a pátria”. Alguns autores europeus no entanto considerarão os jagas como povo não Kongo, tal como faz Isabel Henrique (que cita Salles, Carvalho, entre outros): “Os Portugueses chegam à foz do Kongo em 1482, instalam-se no território que vai ser mais tarde a cidade de Luanda. A criação do império Lûnda deve – na visão portuguesa – entrar nesta grelha cronológica. A relação de causa a efeito é assim tornada visível, reforçada pela importância da invasão do Kongo pelos Jaga...”. Henriques, I.C., *Percursos da modernidade em Angola...*, p.156. Para esta autora os Jagas são Imbângala e não kongo, o que evidencia que ela não saiba à época da escrita que Kongo-dya-Mbângala Mpsi foi uma das três províncias e a mais antiga do reino do Kongo.

87 Batsikama, P., *As origens do reino do Kongo*, pp. 247-280

científica sobre o assunto não parece bastante e consistente. Contudo, as informações reunidas por Hermenegildo Capello e Roberto Ivens na interessante viagem de exploração antropológica que empreenderam ao sul de Angola⁸⁸, nos meados e fim do século XIX, são interessantes e bastante encorajadoras para a tarefa que nos assiste. Um certo esforço investigativo ainda será necessário nestes tempos para que se reúna dados que possam ser comparados e confrontar as informações dessa e outras fontes possíveis. Contudo, mesmo em face de tais limitações circunstanciais, podemos aqui abordar com atenção especial esse território meridional angolano, que se chamaria Mbângala, ou Kôngo dya Mbângala, para reconstruir a sua população e distribuí-la ao seu espaço.

Com efeito, começemos por analisar a seguinte citação de H. Baumann:

Todo o Sul-Angola estaria ligado com Oeste, inclusive os Ambos estabelecidos no Sudeste africano; encontramos os (Ovi-)Mboundo, os (A)Mboundous e os Ngangela-Mbouela-Mboundas ao Sul-Este de Angola e os Tchokwe, Luena, Louimbi-Songo-Mbangala ao Nordeste da mesma província.⁸⁹ “O grupo Ambo, inclusive os Ndonga, o Houmbé, os Hânda e os Ndombe, marca a transição entre os Hereros e os Mboundous⁹⁰ tanto linguisticamente quer de ponto de vista da civilização.”⁹¹

Vamos agora tentar organizar essa balbúrdia de “topónimos” e informações, visando nosso intento. Os Ambos (Ambundu, Bambundu), os Mbunda, os Ndundu e mesmo os Humbe (Wûmbu ou Hûmbu), seriam os diferentes habitantes de Mpûmbu de Kôngo-dya-Mpângala.⁹² “Os Bambûnda se chamam a eles próprios Ambunu”, escreveu Torday, que aqui seriam as “raças” do Mpûmbu de Bandûndu ou Kôngo-dya-Mulaza.⁹³ Os Padres Luca e Marcellino, dois missionários do século XVII, designam-os Mubûmbi, uma designação que J. Cuvelier e F. Bonctinck identificam com Bawûmbu.⁹⁴ Mubûmbi – que deriva do verbo *bûmba* (agarrar, apossar-se, assenhorar-se) – é um sinónimo incontestável de *mubûndi* ou *mumbûnda*. À rigor, as tribos de Ngangela (sic), Mbwêla⁹⁵ e Ndôngo, por exemplo, só podem ser encontrados, seguindo a

88 Capello, H. & Ivens, R., *De Benguella às terras de Iaca – descrição de uma viagem na África Central e Ocidental*, Lisboa: Imprensa Nacional, I e II volumes, 1881. Fora, reeditados – recentemente – pelas edições Europa-América, Lisboa.

89 H. Baumann, op cit., pp.146, 158 e 162

90 Nessa paragem, o termo *Mboundous* designa uma das famílias do Estado Kôngo ligado com a sua posição geográfica e linhagem.

91 *Ovi* ou simplesmente *Vi*, prefixo marcando o plural em alguns dialectos do Kôngo-dya-Mpângala, o equivalente de *Mi* ou *Bi* : *Ovindele* = omundele, isto é, os brancos. *Ovlimbu* = obidimbu, isto é, os macacos.

92 Pode-se localizar cinco grupos de Mpûmbu: (1) os do Sul, em relação a todas regiões que compõem o Nsûndi; (2) dos de Leste, que limitam o reino do Kôngo, tal como descrito por Filippo Pigafetta; (3) os do município de Nsûndi, nesse Distrito de Nsûndi; (4) os de cada limite que separa os municípios um do outro; (5) os do Norte que delimitam o bloco setentrional de Nsûndi.

93 Tratando-se daquilo que se encontra estabelecido na cidade de Kinsâsa, isto é, o Mpûmbu de Zita-dya-Nza, Stanley não terá se enganado quando chamou os seus habitantes ora de Wambûndu, ora de Bawûmbu (Stanley H.M., *Cinq années au Congo*, M. Dreyfous, Paris: pp. 204, 222 e 236).

94 Cuvelier J., *L'Ancien royaume de Congo*, Desclée de Brouwer, Bruges: 1946, p.342.

95 De acordo com um dos anciãos nosso informante, o soba Soba Kaluvûndu Pedro, Huila vem de

semântica,⁹⁶ num Mbâmba (no caso da primeira), num Mpêmba (a segunda) e num Nsûndi (a terceira).

Do Sul ao Norte, em harmonia com o princípio da emigração⁹⁷, começa-se no Mpûmbu austral (do Kôngo-dya-Mpângala) passando por todo Mpûmbu que incluía, no sentido Este-Oeste, os territórios de Mpûmbu, Ndôngo e Lulômbe.⁹⁸

O resto deste Mbâmba seria constituído da seguinte maneira:

a) MBÂMBA = colectividades de locais (bairros) de Mbânda e de Mbâmba; a Leste, aquelas de Mpângala (Ngangela) e de Ngânda⁹⁹ (Hânda);

Assim António Cadornega escreve: "...o capitão mor Lopo Soares Laço fazendo aquella conquista do reino de Benguela, muitas jornadas pello sertão dentro, chegará a este caudaloso rio Cuneni, e que outra banda delle tinha suas terras e senhorio hum rei ou apontentado por nome Mazumbo a Calunga".¹⁰⁰ Este seria o espaço fronteiriço setentrional de Mbâmba de Mbângala (Benguela): Mazûmbu ou Mayûmbu'a Kalûnga seria o Mpûmbu de Mbâmba Kalûnga.

b) MPÊMBA, terá sido formado pelos bairros de Mpêmba e de Ndêmbo a Oeste – circunscrições que Pigafetta chamou respectivamente de Tshimpemba e Malêmbe¹⁰¹ – e por Mbwêla¹⁰² e Kwîmba (Lwîmbi), a Leste. Esta zona deveria, de igual modo, ser a parte dos Yaka¹⁰³ do Sul do Kunene, sobre a qual falou António Cavazzi, citado também por Planquaert.¹⁰⁴ Aliás, Mesquitela Lima publicou as suas investigações sobre esses Kyaka em obra de três volumes.¹⁰⁵

c) NSÛNDI, que dependiam dos bairros de Mpûmbu e Lulômbe a Oeste; de Matâmbe e de Mbêmbe, duas circunscrições que Cavazzi situa ao Sul de Bengale (Mbângala), na direcção de Oriente.¹⁰⁶

Muwela, ou Muwila, nome de uma localidade existente na actual região da Huila. Para defender essa tradição, argumenta que a actual organização dos territórios em províncias é coisa do tempo colonial. "Muwela era o Ondjango de onde íamos resolver os assuntos da terra", disse, para continuar: "É lá (no Muwêla) que todos os nossos antepassados iam homenagear e enterrar os seus Mwata, desde Mavinga (Mahinga) até Kamunda". Já sobre Kamunda o Soba está confiante de que existiam várias localidades com este nome nas províncias de Benguela, Huambo e Huila, que significa geralmente "pequena montanha". "Os Mwâta foram estabelecer-se em Kamunda, casaram, fizeram filhos e tornaram-se um povo grande; mas é o Muwêla que era o local de encontro", concluiu.

96 Cf. Cuvelier J., *idem*, p. 19.

97 Ver nossa abordagem deste assunto no primeiro volume deste estudo, capítulo I.

98 Ver fig. #5. Lulômbe (lu-hômbo), isto é, círculo, Mpûmbu.

99 De acordo com o mapa de J. de Oliveira Deniz, reestruturado por Mesquita Lima, os Hânda são vizinhos dos "Gambo", "Nkumbe" e Ngângela na província de Cunene. Cf. Serrano, C., *Angola: nascimento de uma nação*. Luanda: Kilombelombe, 2009, p.122.

100 Cadornega, A., *História das guerras angolanas III*, p.175-176

101 Pigafetta F., *Le Congo, véridique description du royaume africain appelé Congo* (traduction de L. Cahun) J.J. Gay, Bruxelles: 1883, pp.58 e 190.

102 Essa localização geográfica é confirmada pelo mapa de José Perreira Diniz. Cf. Serrano, C., *Angola: nascimento de uma nação*, pp.120-122.

103 Lima, M., *Os Kyaka de Angola*, Ed. Távola Redonda, Lisboa: 1988.

104 Planquaert M., *op cit.*, p.70

105 LIMA, M., *Os Kiaka de Angola*, Ed. Tavotira redonda, Lisboa, 1989.

106 Labat J.B., *op cit.*, T.I., p.74 e 75; Cavazzi A., *op cit.*, p. 13.

Depois da fundação do Kôngo-dya-Mpângala, iniciariam as separações internas entre as populações e uma busca de novas conquistas territoriais.¹⁰⁷ Entre os Kwanyama, por exemplo, há muitos antigos relatos desta separação, não obstante misturadas com subsídios mais recentes. E como veremos mais tarde, as populações «!Kung» ainda lembram do *nobre* Ding, ou Senhor [de] Tsinga¹⁰⁸, que se separou da “Assembleia a volta da fogueira” para sair em *conquista* de outros domínios territoriais. Para melhor compreensão dessa mistura, é aqui propício decompor essa lenda tradicional em suas unidades oracionais, embora tal exercício não seja cómodo. Começemos por citar Inância Gomes de Oliveira:

Atendendo à região, se as condições climáticas permaneceram, era possível que na estação seca ao evaporar-se a água das chuvas encontrassem peixes com abundância nas cacimbas...

A tradição oral conserva a narrativa da separação dos Cuanuama da tribo Donga, do Sodeste Africano, facto que explica a adopção da nomenclatura atribuída a tribo.

Não há na realidade um ponto intermediário que possa explicar o período da dominação do caçador Musindi, a constituição da sua tribo e a separação da Donga.

Apenas vem confirmar que a família tribal vem do Sudoeste e que sofrendo uma crise de crescimento, e consequentemente alimentar, a Cuanhama se separa, conduzida por um patriarca, à procura de uma terra não-ocupada para se estabelecer.

A lenda apenas encerra a separação dos Ovakwanyama – os da carne.

Uma fracção da tribo Donga [demandando] o Norte para lá da floresta situada à cara de víveres, tendo encontrado grande abundância de caça e peixe, resolveu estabelecer-se, [enviada] esta notícia ao Soba. Quando os emissários trouxeram ordem para que o grupo regressasse à terra ancestral, desobedeceram, [limitado] o antigo chefe a pronunciar: “deixai-os com a sua carne.”¹⁰⁹

Inácia Gomes de Oliveira sublinha que essa separação dos Kwanyama com os Donga, Kwamati e Divale dataria já na época da penetração dos Europeus no continente negro. No entanto Luc de Heusch, que estuda as origens dos Lúnda, conta a mesma “lenda” que alude a uma lagoa a secar por razões climáticas como “motivo” para a migração. Na descrição paradigmática da nossa tabela de compa-

107 Miller expressa esse propósito logo no início do seu texto sobre “The Imbangala and the chronology of Early Central African History”, publicado pelo *Journal of African History* em Londres. Ver a nossa bibliografia.

108 Enquanto os informadores fazem deles duas personalidades diferentes, as análises antropológicas e históricas tecem a hipótese de ambos significarem a mesma *personalidade*, ou dois “agentes sociais” da mesma linhagem das “autoridades”.

109 De Oliveira, I.G., *A evolução histórica dos Cunhama*, p.7. Essa autora cita Carlos Estermann (Estermann, C., *Etnografia de Angola*, os Não-Bantu, p.80).

ração analítica, esta “Versão Lúnda”¹¹⁰ estaria na origem dessa migração. Vamos aqui utilizá-la como amostra para análise.

A separação referida seria aquela que: 1) levou possivelmente a instalação das populações Kwanyama onde hoje estão; 2) terá hipoteticamente levado a que essas populações se denominem, ou sejam denominadas, de Kwanyama. Isto indicaria que haveria antes uma outra designação que os denominava. Qual seria?

A emigração sob égide de Musíndi é muito popular entre várias populações na região que vamos agora adentrar (Kôngo-dya-Mulaza), região de entre-Kwângu-Kwílu. Ora, não só a população dessa região parece ser anterior a essa época da penetração europeia, como também, diante de dados e artefactos arqueológicos da região dos Kwânama, poderemos possivelmente atestar essa anterioridade.

Com efeito, em Abril de 1999, na fronteira entre as províncias de Huambo e Benguela, mais exactamente no município de Balômbô, assistimos a escavação de uma sepultura de aproximadamente 1,20cm para o enterro de um cadáver. Durante a escavação apareceram alguns restos de “vasos”, cerca de quatro, que acabamos recolhendo para examinar por curiosidade antropológica. Notamos, entre vários aspectos, que as mesmas apresentavam as características da geometrização Còkwe. Curiosamente os escavadores, ao emergir desses objectos, desistiram de continuar a escavação naquele exacto perímetro pois, tal como nos foi depois explicado, aqueles objectos eram sagrados por causa dos “desenhos” nele gravados – que o povo foi capaz de reconhecer como tais.¹¹¹

Alguns anos antes disso, como investigadores do museu nacional de antropologia de Angola, já havíamos desenvolvido com base em artefactos arqueológicos vários paralelismos entre as populações Còkwe e Kwanyama: 1) a máscara *Mwana pwo*; 2) a escultura *Cibind Irung*, que se confunde com Síndi (Musíndi) Kwanyâma e Hânda, etc.

Estes factos nos levaram a concluir que, pela profundidade do buraco feito por aqueles escavadores, e aparentando ser um terreno de recente uso como cemitério, pela dificuldade de acesso e distância, é muito provável que esses objectos pertençam a uma época muito distante, podendo mesmo ser muito antes da penetração dos Europeus. Ao perceberem a presença dos objectos, os cavadores exclamaram para

110 «O grupo Lúnda, os Amalas, estava dividido em dois: os Amalas Ankul (aqueles que vomitam a Terra húmida) e os Amala Atshaan (aqueles que vomitam a terra árida). Durante o reinado do primeiro Mwata Yamvo, as mulheres, que eram possuidoras da metade da *terra húmida*, formaram-se a margem de um lago para secá-lo a fim de conseguir peixes em abundância. Mas não conseguiram. As aves *nkumb* (a cegonha de nome kumbi) e *kazz* chegaram a margem. Os abanamentos das suas asas não demoraram a secar a lagoa. Durante este processo, as penas saíram das suas asas. As mulheres recolheram-nas e puseram no cabelo. Também ornaram os pés. Ao seu regresso, contaram a aventura a toda a aldeia. Os homens tiraram-lhes as penas e guardaram-nas numa casa isolada. Quando morreu o chefe da aldeia, os homens revestiram esta indumentária e meteram-se a dançar imitando as duas aves. Os homens da outra margem iniciaram o cerimonial. E a associação funerária nasceu». Crine-Mavar, «Un aspect du symbolisme luunda. L'association funéraire des *Acudyaang*», p.84. Citado por Luc De Heuch, *Le roi ivre ou l'origine de l'état*, Gallimard, 1972, pp.234-235).

111 Parece que a única pessoa que não bateu em retirada depois deste achado inusitado, jovem de 30 anos e natural de Balômbô, é aquele que desconhecia o valor simbólico desses vasos e seus desenhos. Apparentemente era ele do tipo daqueles que a população local considera “nano”, isto é, atrasado em relação a civilização por ser interiorano. Terão esses objectos e suas gravuras pertencido a populações anteriores aos Umbúndu de Balômbô? Parece-nos um outro trabalho de pesquisa.

os presentes “ilundu!”, nome dado a um tipo de espíritos muito respeitados pelos Kwanyamas. Mas, há uma outra coincidência digna de nota: o terreno em questão fica ao pé duma pequena montanha, áreas tradicionalmente designadas como “kahûndu” ou “kamûndu” naquela região. O mesmo termo (lûndu) designa as palavras “origens” (Lûnda ou Lûndu nyi Sênga) e “espíritos” (ilûndu/antepassados).

Na nossa primeira viagem de exploração à região, em 1998, um cidadão Kwanyama de nome Kaluvûndu Pedro, explicou-nos que o povo Kwanyâma já não mais desenterrava os seus mortos respeitáveis. E é provável que assim seja, se levarmos também em conta a conclusão que avançou Verly em 1955, no seu artigo intitulado “Le «Roi divin» chez les Ovimbundu et les Kimbûndu de l'Angola”.¹¹²

Assim, nessa escavação podemos ao menos hipotetar três versões: 1) pelas pequenas partes dos diferentes vasos desinterrados, tudo indicava – a crer nos estudos de Verly sobre o “rei” divino – que possivelmente uma população muito próxima dos Kwanyâma terão habitado lá antes da chegada dos Europeus, tal como levou a observar Cavazzi¹¹³; 2) a separação dos Kwanyâma de outras populações seria apenas uma questão secundária. 3) O facto de os Kwanyâma reconhecerem as geometrizações Còkwe pode implicar que nos tempos antigos (Era de Musindi?), ambas as populações ter-se-iam fundido num só povo.

Registo de Codornega em 1681 revela a existência de uma autoridade no Kôngo-dya-Mbângala chamada “Casîndi”,¹¹⁴ igualmente mencionada nas tradições dos Kwanyama.¹¹⁵

As migrações dirigidas pelo Musindi parecem ser atestadas já antes da penetração europeia, de modo que a concentração das populações, com base na arqueologia, situaria essas migrações na antiguidade¹¹⁶, embora um pouco imprecisa pela escassez de dados arqueológicos e incompletude de sistematizações quanto a sua evolução histórica, particularmente no que se refere as proveniências e instalações territoriais.

112 Verly, R., “Le «Roi divin» chez les Ovimbundu et les Kimbûndu de l'Angola”, in *Zaire*, Julho, 1955, p.702. Depois da morte do rei – entre os Umbûndu – coloca-se numa casota (em pedrinhas) construída para efeito e na floresta. Depois da decomposição – que é contado na repetição da estação seca duas vezes – procede-se a uma cerimónia que consistia na recuperação da cabeça que era encaminhada num santuário dos “reis divinos”: apenas os crânios eram coleccionados.

113 Cavazzi, A., *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matâmba e Angola*, Lisboa: Junta de Universidade do Ultramar, 1965, p.73. Sabe-se que Nzîng'a Mbânde refugiou-se entre os Imbângala (Umbûndu) para aprender “arte da guerra”, precisamente entre os Yaka (que podem ser identificados como os Kyâka que estudou Mesquitela Lima: ver a bibliografia). Será por isso que “depois da morte de Ngôl'a Mbânde... [ela] apanhou alguns ossos do cadáver e guardou-os num cofre coberto com chapa de prata?”, escreve Cavazzi.

114 Cadornega, A., *Hostória das guerras angolanas*, T. III., p.250

115 Localmente a ideia de tradição *kwanyama* pode comportar aspectos negativos. Nós a utilizamos no sentido explicado por Amadou Hampate Bâ em 1971: “Quando falamos de Tradição em relação a História africana referimo-nos a tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, paciente-mente transmitidos de boca a ouvido, de mestre ao discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África”. Bâ, A. “A tradição viva”, in *História Geral de África*, Vol.I., UNESCO/Ministério da Educação-Brasil, 2010, p.167.

116 Furon R., *Manuel de Préhistoire générale*, Payot, Paris: 1966, p.140 ; Ed. Darteville, *Les Nzîmbu monnaie du royaume de Congo*, Soc. Roy. Belge d'Anthropologie, Bruxelles: 1953, p.120.

1.2 - Segundo Município: MPÊMBA

a) MBÂMBA: eis as subdivisões que formavam o Mbâmba do Mpêmba, de Kôngo-dya-Mpângala: a Oeste, o Mpângala habitado pelos Ngangela¹¹⁷ e o Mbângala; a Leste, o Mazinga e o Mbânda (Hânda).¹¹⁸

b) MPÊMBA: o Mpêmba, do Mpêmba de Kôngo-dya-Mpângala, é composto de Ndêmbo (Malêmbo) e o Mbwêla (Huila), à Oeste, e de Nsôngo e Musuku à Leste.¹¹⁹

Tecnicamente esta zona terá sido a sede da primeira capital do reino do Kôngo, a Mbânza-Mpângala¹²⁰, que se tornaria a Benguela sob a influência portuguesa. Labat diz que “o rei de todo país chamava-se Mamâmbala ma Mpângala”.¹²¹ A propósito da capital, eis o que escreve os Padres Benys Carli de Plaisance e Michel-Ange de Gattine, que lá se encontravam em 1666: “Ao amanhecer do Natal, chegamos a Benguela, a *capital do reino deste nome*”¹²²; e o Padre Lorenzo da Lucca, que lá chegou 36 anos depois dos primeiros, escreveu: “Benguela é um reino cuja grande parte é actualmente em possessão dos Portugueses. Eles têm lá uma fortaleza e uma guarnição porque é a capital deste reino. Fomos informados que estavam em guerra com um dos principais chefes”¹²³ (neste caso Mani Mpângala, o famoso Mamâmbala ma Mpângala).

Assinalamos também que os Yaka que Bettel encontrou em Bengwela¹²⁴ (Bangolla/Mbângala) eram autóctones, os Kyaka referidos por Mesquitela Lima.¹²⁵ E, se devemos basear-nos nas informações produzidas durante a viagem de Herme-negildo Capello e Roberto Ivans, outras populações associam-se nesta lista, como os

117 A 80 km ao Sul da Vila Artur Paiva (hoje a parte central que começa a cidade de Lubângu) situa-se a zona de Kiñzinga, comuna dos Ngangela, distrito da Huila. Vide Marins J. A., *Mineiros de ferro em Angola*, Luanda: 1962, p. 42.

118 Serrano, C., *Angola: nascimento de uma nação. Um estudo sobre a construção da identidade nacional*. Kilombelombe, Luanda: 2009, p.122. Ver também Melo, R. *Identidade e género entre os Handa no Sul de Angola*, Nzila, 2007.

119 O Distrito de Mukusu se encontra no Alto-Zambeze. Alto zambeze indica a distribuição geográfica da região em relação ao rio. Cf. Marins J.A., op cit., p. 47.

120 Nessa zona existem dois termos importantes para designar a capital/sede : (1) Muhûngu, que significa a montanha sagrada que une/junta as diversas partes da sociedade. Cavazzi, na sua época, escreveu que Nzing'a Mbândi conquistou Matâmba, “penetrou até Macaria-ca-Matamba, onde morava Munhungo-Matamba...” (Cavazzi, A., *Descrição...*, II, p.79). Macaria-ca-Matâmba seria Makâyi kya Matâmba: responsável de Matâmba que habitava no Muhungo-ca-Matâmba. Isto é, Muhûngu, capital de Matâmba, outra forma de Lûndu'a Matâmba; (2) Mbayi, para especificar que se trata de um centro onde vários órgãos administrativos são concentrados. Por essa razão, as populações descontentes com o desfecho dos seus julgamentos achavam encontrar aí uma solução imparcial. Mbâyi Matâmba, de escalão inferior em relação por exemplo a Mbâyi Lûndu, porque Matâmba é apenas um município dentro da província Lûndu.

121 Labat, op cit., T. II, p.346. Mabâmbala ma Mpângala pode ser dito também de Kyângala Ne Mbâmba ou Kyângala Ne Mpângala.

122 Bouveignes, O. & Cuvelier, J., op cit., p.136.

123 Cuvelier J, *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques*, IRCB, Bruxelles: 1953, p.34. O testemunho deste missionário, que chega a Benguela no dia 26 de Novembro de 1702, indica que a guerra para a conquista de Angola, isto é, Kôngo-dya-Mpângala, iniciada em 1556, estava longe de acabar.

124 Planquaert, M., op cit., p.53.

125 Ver as suas obras na bibliografia sobre Angola, elencada no fim deste volume.



Muzumbo e os Mbayi Lûndu,¹²⁶ na região de Nkêmbo.¹²⁷ Contudo, os Kyaka ou Jaga serão assimilados aos Ovimbundu aí por volta de meados dos séculos XVIII e XIX.¹²⁸

c) NSÛNDI: no Nsûndi do Mpêmbe de Kôngo-dya-Mpângala encontrava-se os seguintes bairros: ao lado do Atlântico, o Mpûmbu ou o país dos Mbûndu estabelecido ao Norte do planalto de Benguela,¹²⁹ e o Kisama ou Musâmba, circunscrição que Labat situou no Sul da pequena Ganghella;¹³⁰ a Leste, o Ndôngo e o Mbêmbe.¹³¹

De acordo com António Cadornega, o Mpûmbu deste bloco se compõe por Musûmbe (Sumbis), Nkûmbe e Nkênge (Gemgue), considerado um dos países de onde originavam os guerreiros Jagas (Kilômbo).¹³² Este autor sublinha ainda, já no século XVII, que este país pertencia aos “Quibundo”.¹³³

1.3 Terceiro Município: NSÛNDI

a) MBÂMBA: a Oeste, o Mbângala ou país dos Ngangela¹³⁴ e o Kinkênge¹³⁵; a Leste o Mbâmba e o Mbângala.¹³⁶

b) MPÊMBA: a Oeste, o Malêmbe ou Ndêmbo, que Labat situa entre Ngangela e Ndôngo;¹³⁷ são as extremidades Norte deste Ndêmbo que Duarte Lopez considerou como a linha fronteira do reino do Kôngo (Zita-dya-Nza, a parte central),¹³⁸ e Buvidi ou Mubidi, cujos habitantes, os Vili, “levam as suas armas a Matâmba”;¹³⁹ a Leste, o Nsânga (Kasânzi ou Kasânga) e o Musûmba (Sûmbi).¹⁴⁰

126 Capelo H. & Ivens, R., *De Benguela às terras de Iaca – descrição de uma viagem na África Central e Ocidental*, Lisboa: Imprensa Nacional, I e II volumes, 1881, Vol. I, pp.173-174. O autor já escreve *Bailundo*. Mas, como veremos, tratar-se-ia de *Mbayi Lûndu* que, normalmente, deveriam ser os habitantes da capital: Mbayi, Mbazi (tribunal sediado na capital). Quanto ao Muzûmbu, que também pode ser encontrado como Muyûmbu, refere a continuação populacional de Humbe ou Nkûmbe.

127 Os autores escrevem *Quembo*. Uma informação importante que eles apresentam aqui é que os Imbângala apoderaram-se desta região antes da chegada dos Portugueses. Imbângala seriam os habitantes da capital de Kôngo dya Mbângala, que no mapa engloba a região que Mesquitela Lima atribui aos Kyaka de Angola. Cf. Capelo, H. & Ivens, R., op. cit., vol. I, p.302, e Lima, M., *Os Kyaka de Angola*, obra já citada atrás.

128 Chils, G.M., op. cit., pp.183-185

129 Baumann H., op cit., p. 161

130 Labat, J.B., op cit., T.IV., p.475.

131 Mbêmbe de Bengwela. Cf. Rinchon D., *la Traite et l'esclavage des Congolais par les Européens*, Watteren, Bruxelles: 1929, p.170.

132 Cadornega, A., *História das guerras angolanas, III*, pp.168-169

133 “Quibundo”: Kimbûndu, na grafia de hoje.

134 Cavazzi, A., op cit., p.8

135 A antiga comuna de Nkênge encontra-se na actual administração de Cassoalala. Martins J.A., op. cit., p.30

136 Regista-se a existência de duas Nganghella na província da Matâmba. Ver Labat, op cit., T.II, p.250.

137 Labat J.B., op cit., T.IV., pp.77, 374 e 375.

138 Pigafetta, F., op cit., p. 58

139 Bontinck, Fr., op cit., p.23.

140 Cavazzi, A., op cit, pp.11, 770-772



Oceano Atlântico	Ndongo Kisama	N S Õ N D I	Nsõndi	Matâmba Vongu	Mpîndi
	Mubidi Ndembo		Mpemba	Musõmba Nsanga	
	Kinkenge Mbângela		Mbamba	Mbângela Mbamba	Mbundu
	Kisama Mpambu	M P Ê M B A	Nsõndi	Mbembe Ndongo	Tsyoko
	Mbwela Ndembo		Mpemba	Musuku Nsongo	
	Mbângela Mpângela		Mbamba	Nbânda Mazînga	Mpombao
	Lulombe Mpambu	M B A M B A	Nsõndi	Mbembe Matâmba	
	Ndembo Mpemba		Mpemba	Kwimba Mbwela	
	Mbamba Mbânda/Hânda		Mbamba	Nganda Mpângela	
	Mpambu	Ndongo	Mbamba	Lulombe	Mpombo
Namibia					

Fig. #5 - As subdivisões de Kôngo-dya-Mpângala, ou a primeira região do reino do Kôngo

c) NSÛNDI: a Oeste o Ndôngo e o Kisama ou Musâmba; a Leste o Matâmba e o Vûngu (Luholo ou Ilâmba, ou Ndâmba segundo Cavazzi).¹⁴¹

O Mpômbu oriental desta região (província) de Kôngo-dya-Mpângala, que é também o de todo reino, é guardado para os Mpîndi, os Cômwe, os Mbûnda, etc. O Mpômbu fronteiriço foi – no século XVII – ocupado pela rainha

¹⁴¹ Idem, p. 20

Ñzing'a Mbândi, onde ela encontrava um grande apoio militar (kilômbo) para garantir a realização dos seus propósitos.¹⁴²

2. Segunda província: KONGO-DYA-MULAZA ou KWÎMBA

Esta província ocupa, de acordo com a pesquisa histórica, as partes Leste e Nordeste da coroa. Começa sem fronteira com Kongo-dya-Mpângala ao Sul, e além do país de lagoa Mayindombe ao Norte, e repartido quase meio a meio entre Angola e Congo-Kinsâsa do mapa actual.

No entanto, Henrique de Carvalho fornece-nos uma lista de populações que, de acordo com as delimitações que propusemos para o Kongo dya Mbângala e Kongo dya Mulaza, parece abarcar as duas províncias do reino do Kongo. Citando Isabel Henrique, Henrique de Carvalho escreveu em 1898:

*“os povos conhecidos hoje por Cassanges (Bângalas), Bongos, Songo, Quicos, Xínges, Lundas (sujeitos ao Muatiânvua formando diversos estados), Cazembes, e os que entre estes tomaram outros nomes como Minungos, Macossas, Maluênas, Cangombes, Lubas, Tucongo, Tubindis ou Tubingi, Cassongos (de Muene Puto) e Peinde, com excepções dos três primeiros todos para além do rio Cuango, a que os antigos escritores até os princípios deste séculos chamavam Mohuas, e antes Jingas, Holo e Iongos, etc. Todos eles eram da mesma família (...)”*¹⁴³

Antes de aludirmos as unidades que possivelmente apresentam subsídios antropológicos e históricos substanciais na constituição dos três principais municípios de Kongo dya Mulaza, procedemos a uma rápida revisão sobre o que nos diz Henriques de Carvalho. Os Bângalas, que ele menciona, localizam-se no espaço banhado pelos rios Kwângu e Kwîlu, e o facto das próprias populações até hoje manterem esta designação (Bângala) indicaria fundamentalmente a sua origem meridional. O mesmo acontece com Cangômbe, Pende, Tucongo, Tubindi (que são diferentes de Tubingi) e Yingi. Existem famílias Ngômbe, Hênde, Hôngo e Yîndi entre os Umbûndu em geral e, em particular, entre os Kwányama (Hindi), os Nkûmbi (Hômbe). Os Yîndi, que se querem também Bînga, são localizáveis entre as famílias Khoisan de Kawîndu (!Kaund),¹⁴⁴ presentes até no território da Botswana. Já na Namíbia encontram-se os Tsînga, podendo o facto ser uma das suas sequelas.

Todas essas populações constituíram uma mesma família, isto é, os Jinga, os Holo e os Iongo.¹⁴⁵ Curioso é que, para além de Jinga, muito tratados por vários autores, chama-nos particularmente atenção os Hôlo e Iôngo referidos por Jean Cuvelier. Tal como passaremos a demonstrar, *Hôlo*

142 Cavazzi, *Descrição de três reinos...*, II, p.80

143 Henriques, I.C., *Percursos da modernidade em Angola*, p.155.

144 Sobre estes topónimos ver o próximo capítulo.

145 Nsî'a Ndônga, ou seja, Xindônga de Kwându Kubângu, poderia ser também uma forma tardia da velha forma Ihôngo, Ikôngo, Tsikôngo, de Kongo.

é variante de *Kôla*, ou ainda de *Kikôlo*. Já quanto a *Iôngo* são dignas de nota duas versões fornecidas pelos nossos informantes, não obstante já referidas por outros autores antigos de forma quase despercebida.

(1) **Iôngo** ou **Hôngo** era o caçador, referido nas versões mencionadas, como o *Herói civilizador*, para aquele que resolveu a disputa e, consequentemente, reagrupou as populações.¹⁴⁶ Este aspecto parece combinar com o sentido daquela montanha onde Kônde resolveu a disputa dos seus netos (Yôngo), assim como a unificação do próprio povo (Hôngo).

(2) **Hôngo**, os Tucongo no reino Kuba, compreendiam também os Ndôngo ou ainda os Inongo que Carvalho menciona como um grupo (os Iôngos). Nesta perspectiva, Iongo parece afiliar-se mais a Inôngo e Ndôngo do que Kôngo, como sustentamos no ponto precedente; isto é, seria fácil compreender a *queda* da consoante *d* no In(d)ongo do que a *queda* de *n* e *d* (nd) ao mesmo tempo. Embora não tenhamos como precisar a raiz da palavra, podemos no entanto acreditar, em nome desse princípio elementar da linguística, que Iôngo seja antes uma variante de Inôngo (do ponto de vista morfológico). Ora, do ponto de vista semiesférico e toponímico/semântico, parece que Ndôngo, que pode ser Indôngo (Kindôngo), signifique *montanha real*, o que (se assim for) afiliaria-se a Kôngo, que também significou (numa altura da sua evolução) *montanha real*. Nesse caso faria bastante sentido que se designe as populações do **central** administrativo de Kakôngo, tal como mostraremos adiante.

(3) **Iôngo** pode também derivar de **Kariongo**, tal como mais adiante veremos. Esta expressão indica o *centro populacional*, ou *axi mundi*, onde concentram-se as instituições públicas do “país”. Neste aspecto, aproxima-se daquilo que Virgílio Coelho observou entre os Ambûndu relativamente a *ndôngo*, isto é, ora como cidade real/central (concentração populacional), ora como o país dos Ambûndu.

Assim, quer **Jînga**, **Hôlo** ou **Iôngo**, todos estes topónimos/etnónimos contêm uma unidade semântica que reenvia, como já vimos (e sobretudo, tal como Raphaël Batsíkama o fez audaciosamente em 1970), **a** diversidade duma mesma família nas origens. Muito provavelmente é esta a razão porque os diversos comerciantes ou exploradores dessa região ainda registrarão nomes como Jînga, Mbângala, Kôla, entre outros.

¹⁴⁶ Esse mito se encontra entre os Umbûndu, os Ngangela e as populações de Kuba. Sobre os Umbûndu ver Childs, G.M., *Kinship and Character of tje Ovimbundu*, Londres, Dawsons of Poll Mall, 1969; Chibanza, S.J., “Kaonde history”, Lusaka: The Rhodes-Livingstone Institute, #22, 1961, pp.47-54. Este autor encontra a mesma história entre as populações zambianas que, hipoteticamente, terão herdado como etnónimo o nome da sua mãe ancestral. Curiosamente, no Tratado Luso-Belga (discurso de Manuel Arriaga, cuja cópia nos foi gentilmente cedida por Álvaro Moisés Ferreira em Lisboa, cujo original data de 1810) nota-se que Lûnda é um aglomerado de populações cuja ascendência afilia-se mais as populações Ngangela, no Sul de Angola. Sobre as populações de Leste (entre-Kwângu-Kwîlu) ver Lamal, F., *Basuku et Bayaka do district Kwângo et Kwîlu*, já citado; Lima, M., *os Kyaka de Angola* (já citado), e também a tese de doutoramento de Stephen Lucas, *Baluba et Aruund*, Sorbonne, 1968.



Voltemos, portanto, a organização territorial do Kôngo dya Mulaza. De modo geral, eis os três municípios dessa província e as suas subdivisões administrativas:

2.1. Primeiro Município: MBÂMBA

a) MBÂMBA: a Oeste, o Mazînga e o Mbâmiba; a Leste, o Mbângala¹⁴⁷ e o Mpângala.¹⁴⁸ É deste Mazînga que falam Capello e Ivens quando escrevem que eles terão “atravessado o país de Jînga e de Matâmiba” durante a sua expedição através de Kasôngo-Lûnda em 1879.¹⁴⁹ Matâmiba e Mazînga terão sido dois bairros contíguos situados, o primeiro no extremo Nordeste de Kôngo-dya-Mpângala, e o segundo no início de Kôngo-dya-Mulaza, isto é, ao Sudoeste deste. Esta contiguidade entretinha uma tal confusão que as duas colectividades foram, as vezes, tomadas uma pela outra. Eis porque a heroína Mazînga é falsamente dita *rainha* de Matâmiba. Será muito provavelmente por causa deste equívoco que os Portugueses julgaram propício “incorporar o Matâmiba no reino da rainha Nzinga Mbânde”, quer dizer, ao responsável do bairro de Mazînga.¹⁵⁰

b) MPÊMBA: o Mpêmiba desta sub-região de Kôngo-dya-Mulaza tinha a Oeste o Nsângi¹⁵¹ (Kasânzi), onde se encontrava a capital regional¹⁵² e o Kwîmba; a Leste o Musuku, que Planquaert situa a Leste de Matâmiba e Nsôngo.

c) NSÛNDI: O Nsûndi deste município teria sido formado a Oeste por colectividades locais de Vûngu e do Nsônso, e a Leste por aquelas de Luholo e de Musâmiba.

2.2. Segundo Município: MPÊMBA

a) MBÂMBA: o Mbâmiba do Mpêmiba de Kôngo-dya-Mulaza detinha a Oeste o Mbângala e o Mbâmiba; a Leste o Masinzi e Kinkênge. Saliente-se que os

147 Se partirmos das anotações de Joseph Miller sobre “The Imbangala and the chronology of Early Central African History”, publicado pelo *Journal of African History* em Londres, e compararmos com os dados fornecidos por René Pélissier na sua obra *História das campanhas de Angola*, pp.61-101, compreenderemos os movimentos tardios a partir do Sul para o Nordeste. A passagem natural dessa região permite esses movimentos, o que pode aqui suportar a hipótese da origem de Kôngo-dya-Mulaza a partir do Sul.

148 Ver a fig. #6.

149 Planquaert M., op cit., p.105

150 A lista de António Cavazzi, que determina a origem de Nzing’a Mbânde, faz-nos perceber que aquilo que ele considera sucessão nas funções públicas é narrado de forma ambígua: europeia e africana. Os nomes são africanos mas o sistema de sucessão é europeu. Ele parte, como Cadornega e o resto de autores que falam sobre Nzing’a Mbânde, do pressuposto de que a sucessão (tal como ocorreu também no reino do Kôngo) geralmente suscita confusão entre diferentes famílias. Daí talvez a ideia dele de que a conquista faria sentido se a mesma Nzing’a Mbânde (nome relacionado à linhagem de conquistadores imbangalas) conquistasse Matâmiba.

151 Na sua monografia sobre os Yaka, Planquaert menciona os Nsângi como as populações habitando o território da capital; ou melhor, seriam eles Yaka de origem (Mbângala), por um lado, e do outro lado, os Sanga(ni) continuaram a sua povoação mais ao norte, no antigo reino de Kûba (até nos Luba). A carta geo-étnica de O. Boone os menciona. Será que mesmo entre os Lûba mantiveram o território/capital? Talvez sim, uma vez que Kisangâni foi a capital provincial de Kasai Ocidental (no Congo Democrático).

152 Trata-se de Kasânzi, capital do Mbângala. Cf. Planquaert M., op cit., p.80.



Mbâmba são chamados Mumbâla, mais conhecidos como Bambala, populações pertencentes ao reino de Kûba e que, de acordo com algumas *lendas*, eram o *tronco* da origem dos reis Kuba.¹⁵³

b) MPÊMBA: a Oeste situa-se o Kiyaka e Musuku, e a Leste o Ndingi e o Lûnda (Kakôngo). O Kakôngo merece uma atenção particular pelo facto de ser a sede das instituições, não somente provinciais, mas também nacionais no tempo em que o reino do Kôngo só contava duas províncias. Até a sua instalação definitiva na pequena central da coroa, as instituições terão sido transferidas primeiro do Kôngo-dya-Mpângala ao Kôngo-dya-Mulaza, depois para o Kôngo-dya-Mpânzu. Daqui atingiu finalmente o Kakôngo de Zita-dya-Nza.¹⁵⁴

Informações de Emil Torday ajudam-nos a subsidiar a ocupação deste Kakôngo central de Kôngo-dya-Mulaza. De acordo com este autor, “... Os Bambunda estão em contacto ao Sul com os Bakôngo... Os Bapênde são vizinhos meridionais tanto dos Bambunda assim como dos Bakôngo” “que parecem determinados a reservarem-se o Loange (Lwângu) como fronteira”.¹⁵⁵ E. G. Ravenstein, citado por Planquaert, também fala destes Bakôngo de Bandûndu da seguinte maneira: “mais ao Sul, habitavam sob nome de Basuku muitos clãs Bakôngo. A Oeste eles estendiam-se até Matâmba». ¹⁵⁶

Ora, o termo Bakôngo, tomado em seu sentido restrito, como é o caso aqui, designa exclusivamente os habitantes de Kakôngo, isto é, da colectividade local (comunas) que deveria albergar as instituições regionais ou nacionais. Uma boa correspondência é o Kakôngo de Kôngo-dya-Mpânzu, que actualmente está incluído na província angolana de Cabinda. Os habitantes de Kakôngo são chamados de Bakôngo e são relativamente “discriminados” pelo resto da população ao serem confundidos com os Bakôngo de Mbânz’a Kôngo. Embora seja por razões políticas, convém assinalarmos que no século XVIII ainda notava-se uma certa unidade de Ngoyo ao sul, Kakôngo a seguir e Nsûndi *ao norte*.¹⁵⁷

153 Torday, E. & Joyce, T.A., *Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que les peuples apparentés*, Bruxelles: 1910. Convém assinalarmos também uma citação de Denise Paulme, que menciona que a linhagem dos reis do Kôngo estaria relacionada com vários reinos da África central: “as tradições indígenas são confusas, indicam entretanto que, além dos reinos de Loango e do Congo, os estados poderosos foram constituídos com as soberanias de origem comum... Por causa da cisão, as migrações sob conduta dos membros das famílias reais propagariam a mesma civilização do próximo ao próximo. No século XV, o Loango e seus tributários foram submetidos ao soberano do Congo ou Manicongo, cuja autoridade se estendia desde Sette Cama do Norte até ao Alto Zambeze” (Paulme, D., *Les civilisations africaines*, P.U.F., Paris, 1961, p.54).

154 Esta teoria da sede que se movimenta não parece se limitar apenas aos Kôngo. Embora com razões menos análogas, S. Pillorget diz que da Idade Média até século XVI as capitais da Europa organizada tinham sido constantemente errantes, mudadas constantemente de local para outro. (S. Pillorget, *Apogée et déclin des sociétés d'ordres*, Histoire Universelle, Larousse, Paris, 1969, p. 406).

155 Torday, E. et Joyce T.A., *Notes ethnographiques sur les populations habitants les bassins du Kasai et du Kwango oriental (1807-1891)*, Annales Musée Tervuren, 1922, pp. 230, 232 et 234.

156 Planquaert, M., op cit., p.48

157 Já abordamos essa questão no estudo anterior quando tentamos explicar os números três, nove, doze e vinte e sete. Cf. Batsikama, P. *As origens do reino do Kôngo*, Luanda, Mayâmba, 2010, pp.287-289.

Podemos ainda acrescentar outro exemplo com a expressão *Kariongo*, utilizada na *Breve informação acerca dos Moluvas ou Morupuu e dos Estados de Lobal*, dirigida por Magyar à Académica das Ciências da Hungria (escrita em húngaro e traduzido e citado na tese de Isabel Henriques). *Kariongo* “que tem o mesmo nome que a capital muá-nángána, no coração da floresta virgem Oluvihenda, está situado na margem Este do Kuiva com numerosos povos”.¹⁵⁸ Assim, ela poderia ser também uma variante de Kakôngo (Kayôngo?), e talvez por isso concentrar os *numerosos povos* que, com base nos outros autores,

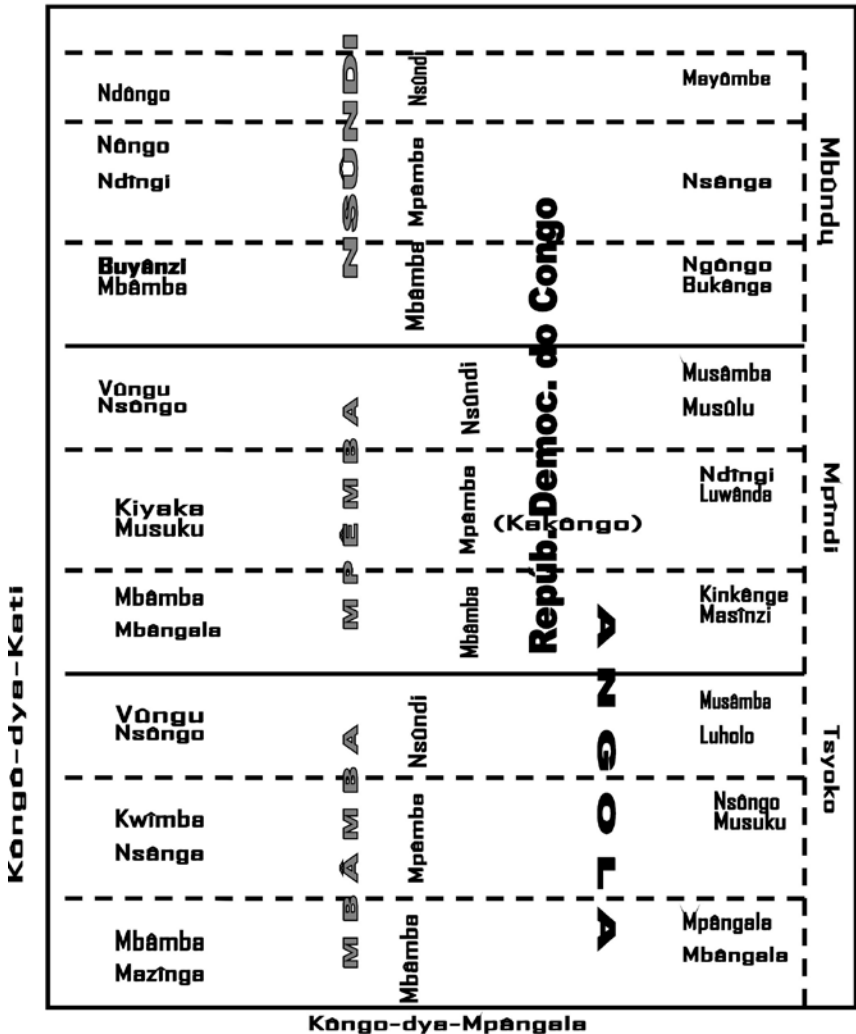


Fig. #6 - As subdivisões de Kôngo-dya-Mulaza ou a segunda província de reino do Kôngo

¹⁵⁸ Henriques, I. C. *Percursos da modernidade em Angola*, p.720.



seriam os Iôngo acima **mencionamos**. Parece-nos portanto estar situado no Kôngo-dya-Mbângala, precisamente na floresta de Oluvihênda... na margem oriental do rio Kwíva do Planalto Central. Quer então dizer que Iongo, ligado à capital, dará nome às populações que lá habitavam. Neste sentido, o termo **Iongo** pode ser o nome da capital a confundir-se com o nome de todo o país. Foi assim que os Bakôngo foram considerados, durante muito tempo e até hoje, exclusivamente como os originários de Mbânza-Kôngo. E por conseguinte, os habitantes de Zômbô, de Mbâmba, de Mpângu, de Matâmba, de Lwângu... não eram considerados como cidadãos *kôngo* – o que equivaleria considerar que apenas os Lisboaetas são portugueses, o resto sendo tribos de Porto, de Algarve, etc.

Por isto, as populações nas vizinhanças de Boma são chamadas Bakôngo porque a sua região faz parte deste Kakôngo, onde foi erigido Mbânza-Kôngo (San Salvador). Os do Kakôngo do Mbâmba de Kôngo-dya-Mpânzu são também chamados Bakôngo pelos seus vizinhos, os Bawôyo, os Babînda, os Bayômbe e Balwângu. São igualmente considerados Bakôngo no mesmo sentido do Kôngo-dya-Mpânzu os habitantes das colectividades locais (comunas) de Kimbânza e de Kivûnda na zona (comuna) de Luwôzi no Congo-Kinsâsa, assim como aqueles do distrito de Boko no Congo-Brazzaville. Todos residem no Kakôngo central desta zona.

Tudo indicaria que o espaço habitado pelos Bakôngo que assinala E. Torday no Kôngo-dya-Mulaza seja atribuído às populações de algum Kakôngo central desta região (província). Aliás, foi no seu espaço que, tal como assinala Torday, foram concentradas as instituições de várias populações (Suku, Pende, etc.). Por isso os Bandûnda (Nsûndi) estão ao Norte dos Ba-Kakôngo, quer dizer o Kakôngo (Mpêmbe), e ao Sul destes, os Pende, isto é os Pîndi (do Mbâmba). Pois *nsûndi tufila ntu, Mbâmba tulâmbudila malu* estaria aqui mais uma vez atestado.

c) NSÛNDI: no Nsûndi do Mpêmbe de Kôngo-dya-Mulaza encontramos, a Oeste, o Vûngu ou país de Bahungana, e o Nsônso, e a Leste o Musâmba¹⁵⁹ e o Musulu.

2.3. Terceiro Município: NSÛNDI

a) MBÂMBÁ: os bairros seguintes encontravam-se na zona de Mbâmba do Nsûndi do Kôngo-dya-Mulaza: a Oeste o Mbâmba e o Buyânzi, habitadas respectivamente pelos Bambala e Bayânzi; a Leste o Ngôngo e o Bukânga, que parece contíguo com o reino de Ybare¹⁶⁰ (dos Bambala ou Mbâmba), cujo tráfico negreiro tornou famoso o Mpûmbu.¹⁶¹

159 Luc de Heusch fala de “Lusâmbo”. Cf. “Un système de parenté insolite : les Onga », in *Zaire*, Décembre 1955, p.1011

160 Bontinck F., op cit., p. XXIV

161 Planquaert M., op cit., p.29 diz que este Mpûmbu de Bukânga é o país dos Bapênde onde comprava-se os escravos.





b) MPÊMBA: A zona de Mpêmba do Nsûndi de Kôngo-dya-Mulaza seria formada pelos bairros de Ndîngi, Nsôngo e Nsânga, cujos habitantes seriam respectivamente os Ndîng, os Tsong e os Sakata.¹⁶²

A estas circunscrições acrescentamos “o reino ou senhoria de Soa¹⁶³”, situado, de acordo com Cadornega, “nos confins do reino de Ocanga”. Como se sabe, Ocanga seria a comuna de Bukânga no Mbâmba, já referida anteriormente. António Cadornega, no século XVII, menciona *Hocamga* como um território de *Congo de Amulaca*:

*...e por notícias que temos de fidalgos Mexicongo daquela reino, sabemos em como por diante do senhorio de Hocamga está hum senhor grande de muitas terras e vassallos, o qual reconhece a el-Rey de Congo e lhe manda seus presentes como feudo, o qual apontentado, sem ser livre, tem por nome Congo de Amulaca, e o fazem estar pella terra dentro, distante de Hocamga algumas cem legoas.*¹⁶⁴

c) NSÛNDI: no último município de Kôngo-dya-Mulaza encontravam-se, entre outros, Mayômbe e Ndôngo.

O primeiro bairro é assinalado por J.A. Wauters quando escreve, em 1899, que os Bayômbe habitam ao Norte da Lukenye e dos Ngûndu.¹⁶⁵ E quem seriam os Bayômbe de Mayindômbe? Serão eles os Iyêmbe que Vansina situa entre os Ntomba, os Mpâma, os Sengele, os Kônda?¹⁶⁶

Quanto a existência dos Ndôngo, o autor de *Anciens royaumes de savanes* parece estar seguro da existência dos mesmos quando refere que antigamente eles viviam nas margens Nordeste da lagoa Mayindômbe, uma população chamada Nsese, que seria aparentada com os Têke.¹⁶⁷ Estes Nsese cujos chefes reinavam sobre os Bosângo, acrescenta ele, tinham como capital Ndôngo, que se tornou desde então **Inôngo**¹⁶⁸ (Kinôngo ou Kindôngo).

162 Sakata: segundo Vansina, os Sakata eram chamados SAA (Vansina J., *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Ed. universitaires du Congo, Kinsâsa: 1965, p.129). Pela contracção muito frequente nessa zona, tudo indicaria que a contracção SAA seja originária de SÂNGA (Saka).

163 Lamal F., op cit., na página 25 escreve Soa, Tsyowa (Côwa) ou Kyôwa: de Ki, prefixo de agente e do verbo *yowa*: ungir, consagrar, aquele que unge, que consagra, o Padre. Trata-se aqui de alguém da família Kimpêmba.

164 Cadornega, A., *História geral das guerras angolanas*, 1681, Tomo III, Agência Geral das Colónias, 1942, p.186.

165 Wauters J.A., *L'Etat indépendant du Congo*, Falk Fils, Bruxelles: 1899, p.284. Ngûnu ou Ngûndu é sinónimo de Nzinga e aqui refere-se aos habitantes de Mbâmba (Bambala, Bayânzi, Bangôngo, etc.).

166 Vansina J., op cit., p. 79.

167 Estando aqui num Nsûndi, não é estranho que encontremos os Têke que o têm como seu domínio. Ver alínea c).

168 Vansina J., *Les anciens royaumes de la savane*, IRES, Léopoldville (Kinsâsa): 1964, p. 78. O termo *Ndôngo* significou também montanha (m'môngo) e Virgílio Coelho apresenta-nos um Ndôngo que quer dizer Corte, Cidade, baseado nos escritos de Cadornega e Cavazzi. Sendo um costume Kôngo que o nome da cidade-capital seja o mesmo da região inteira, o nome Ndôngo (além de montanha) é topónimo que se afilia a Mpûmbu, Mbûnda, etc. No entanto, não será estranho que todas “montanhas”, isto é, as cidades-



Sabe-se que na organização administrativa do reino do Kongo o nome da capital é também o da circunscrição. Assim, tal como abordamos em outro estudo desta pesquisa, Inôngo parece ter convergência semântica com Ndôngo. Curiosamente, as descrições geográficas do primeiro aproximam-se das do segundo junto dos Ambûndu.¹⁶⁹ Bosângo (Busângo ou Busânga) parece indicar o Nsânga do Mpêmba, acima citado, como a sede (capital) das instituições sub-regionais, quer dizer de todo Nsûndi de Kongo-dya-Mulaza. Não esqueçamos do Mpûmbu oriental, ou marcha oriental, do reino do Kongo habitado aqui pelos Bambûnda, Bapênde, Còkwe, etc.

Quanto aos Bambûnda, aqui referenciados, tratando do tema da origem do reino do Kongo, António Cavazzi escreveu: "... esta gente Mexiconga, descendo da terra dentro e se estende vierão do senhorio de Congo de Amulaca, se assenhorearão do poderoso reino do Congo, sendo os naturaes delle *Ambundu* de outra casta".¹⁷⁰ Voltaremos a este ponto mais adiante.

3. Terceira província: KONGO-DYA-MPÂNZU OU KABÂNGU

Excepto o espaço dito dos Bakongo de Boma no Sul, que dependia do Kakongo central de Zita-dya-Nza,¹⁷¹ esta terceira região (província) estendia-se no todo território da margem direita do rio Mwânza (Congo) até muito próximo da latitude 1 ½ grau Norte; do 16º de longitude Leste até Atlântico. A seguir a estrutura de cada uma das três sub-regiões e as suas colectividades locais (comunas).¹⁷²

3.1. Primeiro Município: MBÂMBA

a) MBÂMBA: O Mbâmba do Mbâmba no Kongo-dya-Mpânzu era constituído pelos seguintes bairros: o Ngôyo e o Kabînda à Oeste; o Mbâmba, ou o "país dos Mambala" segundo Duarte Lopez,¹⁷³ e o Kimbênza à Leste.

b) MPÊMBA: a Oeste o Kakongo e o Ndêmbo (Malêmba), e a Leste o Buvidi (Mubidi)¹⁷⁴ e o Nsânga.

c) NSÛNDI: O Nsûndi do Mbâmba de Kongo-dya-Mpânzu seria formado pelos seguintes bairros: a Oeste o Vûngu e o Lwângu,¹⁷⁵ e a Leste o

capitais, se chamem Ndôngo? Não será por isso que Virgílio Coelho preferiu escrever "reino" do Ndôngo, com reino entre aspas? Cf. Coelho, V., *Em busca de Jâbâsâ!... Estudos e reflexões sobre o "Reino" do Ndôngo. Contribuições para a História de Angola*. Kilombelombe, Luanda: 2010.

169 Ibid. Ver as nossas observações em Batsikama, P. *As origens do reino do Kongo*, Luanda: Mayâmba, 2010, pp.326-328.

170 Cardonega, A., *História geral das guerras angolanas*, Tomo III, p.188

171 Cf. Fig. #4.

172 Fíg. n.º 6.

173 Pigafetta, op cit., tradução de W. Bal, p.64. É destes Bambala que fala Mertens: Mertens, op cit., p.172.

174 País dos «Avidi'a Lwângu» (Vili de Lwângu). Cf. Cuvelier, *Nkutam'a mvila za makânda*, p.131

175 Este Lwângu foi também chamado de «pequeno Loango» na era do tráfico negreiro: D. Rinchon, *Le*



Mayômbé, cujo nome, segundo Raphaël Batsikama, é erradamente estendido a mais de um terço dessa província.¹⁷⁶

Como se pode notar, só esta parte geográfica abarca Cabinda, actual província de Angola. Alguns bairros, como o Mayômbé e o Vûngu de Nsûndi estariam praticamente entre Angola e Congo-Brazzaville. Nas regiões fronteiriças destes países a população Hungana, situada na bacia de Lulâdi, é denominada como Ba-Nsûnde (Nsûndi) pelos seus vizinhos Vili que, por sua vez, são designados de Batsânga por aqueles. Curioso ainda é perceber, na Ponta-Negra actual (Congo-Brazzaville), que as populações ditas “Ba-woyo” são consideradas como os grandes “homens das águas”, embora as vezes o termo seja associado à escravatura. Phyllis Martins assinala essa característica de “marinheiros” naturais associada com os mesmos.¹⁷⁷

De acordo com os relatos das linhagens com patrónimo de *Nzâdi za Kôngo*¹⁷⁸, assim como a distribuição geográfica das populações na região, tudo indica que a sua origem se localize na região actual de *Bând'a Nsi* (na província de Cabinda). Curiosamente, a sua continuação se verifica no Nsoyo, mais ao sul.

3.2. Segundo Município: MPÊMBA

a) MBÂMBA: O Mbâmba do Mpêmba de Kôngo-dya-Mpânzu é composto por Kinkênge e Mazînga a Oeste, e Bwênde, que é “cortado” pelo rio, incluindo o país de Kasi ou Mazînga ma Dôndo¹⁷⁹ e o Manyânga a Leste.

No século XVI os Mazînga são referenciados da seguinte forma: “para lá do reino de Loango, estão as nações chamadas Anziques”; “esta terra, portanto, pela banda do mar do ocidente, confina com os povos de Ambus”.¹⁸⁰ Assinalamos que o “Ambus” aqui refere-se às populações de Mpûmbu. No manuscrito 8080 (datado provavelmente do século XVII e localizado na Biblioteca Nacional de Lisboa) esse povo é referido como “Massinga”.¹⁸¹

trafic négrier, Atlas, Bruxelas: 1938, p.93.

176 Essa observação é exclusiva de R. Batsikama. Durante as nossas momentâneas estadias em pesquisa de campo e contactos familiares foi possível observar o quanto o termo Mayômbé invade até espaços regionais que não lhe pertencem territorialmente. Procuramos determinar as razões nos registos bibliográficos, particularmente nos trabalhos de Labat e Grandpé, e notamos que em pleno século XVIII^o, por exemplo, este último já mencionava que as populações se diferenciam: Cabenda, Engombo (Maiombe), etc. Os Hungani/Wûngani do Lwângu de Nsûndi, por exemplo, não teriam nada a ver com Mayômbé em termos de circunscrição comunal. Mas são assim chamados não somente porque são compostos por famílias oriundas do espaço Mayômbé, mas também, provavelmente, por se tratar de seu domínio territorial.

177 Martins, P.M., «Cabinda e os seus Naturais : alguns aspectos duma sociedade marítima africana», in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Lisboa, Jan/Dez., 1985, pp.47.

178 Batsikama, P., *As origens do reino do Kôngo*, (já citado), pp.155-181

179 De Bouveignes, O. & Cuvelier, J., op cit., p.54.

180 Lopez, D. & Pigafetta, F., *Relação do reino de Congo e das terras circunvizinhas*, Tradução de Rosa Capeans, Agência Geral do Ultramar, Lisboa: 1951, p. 39.

181 Cf. *História do reino do Congo*, anotada pelo António Brásio e publicado pelo Centro de Estudos Históricos Ultramarinos em Lisboa, 1969, p. 24. O padre António Básio acredita que Massinga seria Nsânga, convindo no entanto assinalar que ambos termos, além de designarem duas comunas diferentes e relativamente distantes uma de outra, são portadores de significados diferentes. Aliás, Nsânga



b) MPÊMBA: Este município compreende os seguintes territórios/povo: Ndingi que é, de acordo com Dapper (*apud* Cuvelier), a zona limítrofe de Lovango (Lwângu),¹⁸² e Buvidi¹⁸³ a Oeste; o Kakôngo¹⁸⁴ e o Nsânga a Leste.

A crer nas descrições que António Cadornega fornece no terceiro tomo da sua *História das guerras angolanas*, essa parte do território constituía o local em que habitava o “rei de Loango” que, nesse século XVII, era chamado de “Mulêmba”.¹⁸⁵

O topónimo Mulêmba é sinónimo de Ma Nlêmba, tendo a mesma raiz que Mani Mpêmba; sendo também sinónimo de Nsânga, Mulaza por distribuição de funções sociais. Este título indica o local e o tipo de autoridade a que se refere, assim: (1) depende sempre da escala administrativa. Isto é, se for sede de um município, será ele o Administrador não só do município de Mpêmba, mas também da toda província. E se for do Mpêmba central, do país inteiro, como foi o caso de Mpêmba Kazi (Zita dya nza), o responsável deste Mpêmba Kazi será ao mesmo tempo o Governador de Zita dya nza (Kôngo dya Ntôtila) e o Mani Kôngo, rei de todo reino do Kôngo. Mais ou menos como se o actual governador da capital angolana, Luanda, fosse ao mesmo tempo o Presidente da república de Angola. Era desnecessária a existência de um governador, que não fosse o rei, administrando na mesma circunscrição.

Nsânga era dividido pelo rio Mwânza¹⁸⁶ sendo, de acordo com o povoamento, a comuna de Lêmvo¹⁸⁷ ou localidade dos Balemvo no território de Kazangulu, que fazia parte dele. Na margem direita do rio Mwânza os habitantes de Nsânga são denominados Balâdi, porque estabelecidos, na sua maioria, na bacia do rio Lulâdi. Mas na realidade são Basângi, isto é, cidadãos de Nsânga, «Mfumu za Nsânga», como se proclamaram a si mesmos.¹⁸⁸

No Kakôngo desta comuna deveria se encontrar a capital do reino, logo depois da sua transferência a partir de Kôngo-dya-Mulaza, e é aqui que esta capital terá finalmente «emigrado» para o actual Mbânza-Kôngo (São Salvador). E tal como tivemos ocasião de observar e comentar,¹⁸⁹ o Kakôngo também foi “cortado” em dois pelo mesmo rio tendo na margem esquerda as comunas de Kakôngo, Vûnda, Kinkûzu, etc.¹⁹⁰ Além de Bukâmba ou zona dos Bakâmba e o encontra-se no Município de Mpêmba.

182 Cuvelier, J., «Traditions congolaises», in: *Congo II*, n.º 4 Novembre, 1930, Bruxelles, p.475

183 País dos «Avidi’a Lwângu» (Vili de Lwângu). Cf. Cuvelier *Nkutam’a mvila za makânda*, p.131.

184 Stanley H.M., *A travers le continent mystérieux*, Hachette, Paris: 1879, p.433.

185 Cadornega, A., op cit., p.183

186 De Bouveignes, O. & Cuvelier J., *Jerôme de Montersarchio, Apôtre du vieux Congo*, Grand Lacs, Namur, 1951, p.66.

187 Lêmvo: do verbo *lêmvoka* : acalmar, pacificar; sinónimo de Lêmba.

188 O historiador Raphaël Batsíkama tem ascendência nessa região. Assinale-se que a aparição da expressão “Mfumu” parece recente nessa região. As pessoas de idade, como o avô Georges que foi o nosso Nsôngi-iniciador, se dizem “Nkwa, ou Ngwa Nsângi”, isto é, os “originários” de Nsângi no sentido de autóctones proprietários. Mas a juventude, em 1994, utilizava as mesmas expressões (Mfumu ou Ngwa) para indicar que são autóctones, mesmo aqueles que habitavam Mbânza-Manteke.

189 Batsíkama, P., *As origens do reino do Kôngo* (obra já citada), pp106

190 Quase todas colectividades locais residentes junto do rio Mwânza ocupavam as duas margens, indiciando que tais comunas terão existido na região antes do rio aparecer. Abordamos com detenção

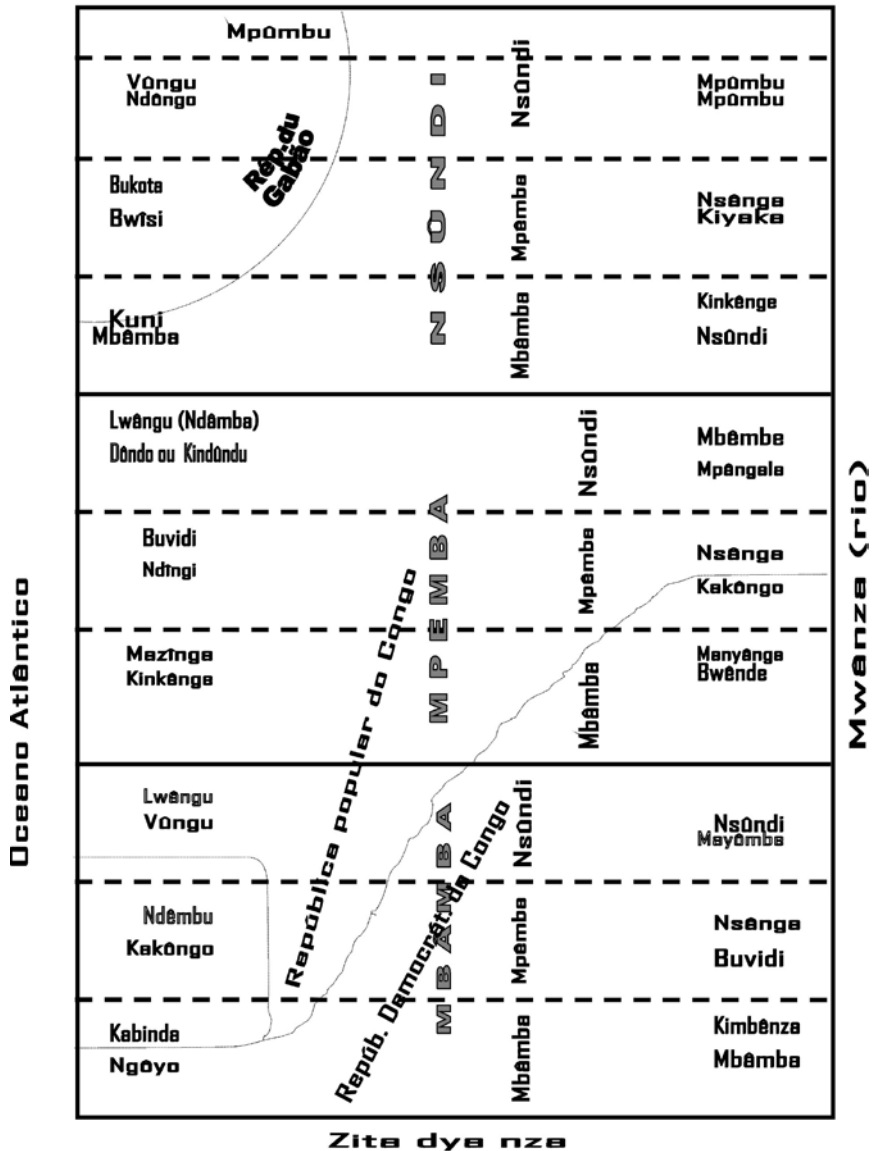


Fig. #7 - As subdivisões de Kongo-dya-Mpânzu ou a segunda região (província) do Reino do Kongo

Musuku, deveria encontrar-se o Kiyaka cujos habitantes «infestaient le Nord du fleuve»,¹⁹¹ escreve Monsenhor Jean Cuvelier citando Dapper.

o assunto no primeiro volume deste estudo. Até hoje aqueles que pertencem a linhagem dos Mvula za Ngolo narram este facto abertamente.

191 Dapper, citado por Cuvelier, «Traditions congolaises», op cit., p. 474. Cavazzi parece mais preciso ainda: «As províncias de Nsânga, de Mazînga e de Dondo são vizinhas do país chamado Aiaccia»: Cavazzi A., op cit., p.6.

c) NSÚNDI: No Nsundi do Mpêmba de Kôngo-dya-Mpânzu encontravam-se, a Oeste, os bairros de Dôndo e de Lwângu, também chamados Ndâmba,¹⁹² e a Leste aquelas de Nsúndi e Mbêmba.

Na bacia do Alto-Lwângu as populações Kôta, e algumas famílias Têke que lá habitavam, são geralmente chamadas de Bandum, ainda que sejam também consideradas por seus vizinhos como Ba-Lwângu (pela sua ocupação nas regiões banhadas pelo rio do mesmo nome). Seriam, porém, duas localidades subsequentes: Bandum (Ba-Dôndo) e Balwângu como “etnias”, na linguagem etnológica/etnográfica francesa. Ambas populações habitam as terras setentrionais de Malâmba, historicamente conhecida como terra dos Brama.

3.3. Terceiro Município: NSÚNDI

a) MBÂMBÁ: O Mbâmba deste município compreende, a Oeste, o Mbâmba ou Mpâma e o Kuni ou Ngunu que se avizinha, na sua parte setentrional, aos países dos Bwisi e dos Lumbu;¹⁹³ a Leste, o Mpângala e o Kinkênge.

b) MPÊMBA: a segunda zona territorial do Nsúndi de Kôngo-dya-Mpânzu é formada pelos bairros que se seguem: a Oeste, o Bwisi e os Bukôta (Kuta); a Leste, o Kiyaka e o Nsânga. É nesta zona que se devia também encontrar os Nzabi.¹⁹⁴

O seu meio geográfico levaria então o nome de Kinzâmbi ou Bunzâmbi que, segundo B. Söderberg, são as vezes confundidos com os Kuta e os Tsangi.¹⁹⁵

c) NSÚNDI: a última zona de Kôngo-dya-Mpânzu contém, a Oeste, o Ndôngo ou o país de Mondongues,¹⁹⁶ e o Vûngu (Bongo ou Bûngu); a leste, o Mpûmbu ou Mbûndu.

4. Quarta Província: KONGO-DYA-KATI

Essa parte constitui o espaço que Pigafetta descreve como o reino do Kôngo, baseando nas informações de Duarte Lopez. Eis a seguir sua estrutura administrativa:

4.1. Primeiro Município: MBÂMBÁ

Pigafetta informa que na sua época este município constituía-se das circunscrições administrativas de Lêmba, Dande, Bêngo, Luwânda, Corimba

192 Seria o país de Brama (Balâmba), de Pigafetta. Cf. Pigafetta, op cit., p. 31, também chamado de o Grande Lwângu : Franque José, *Histoire, lois, usages et coutumes des peuples de Ngoyo*, Argo, Lisbonne: 1940, pp. 17 e 18.

193 Söderberg B., op cit., p. 23.

194 Será *Nzâbi* uma variante de Nzâmbi, isto é, Deus, sinónimo de Suku?

195 Söderberg B., op cit., p. 25.

196 Rinchon D., *La traite et l'esclavage des Congolais par les Européens*, p.95

(Kwîmba), Kwânza, Kasanzi no litoral e Chinghengo, Motollo, Cabonda, Ambundu, no interior de Angola.¹⁹⁷

Observe-se que Pigafetta não seguiu uma ordem tripartida, provavelmente porque a desconhecesse. Mesmo assim, se Lêmba, Corimba (Kwîmba), Kasânzi (Nsânga), Chinghengo (Kinkênge ou Kinkânga), Motollo (Musulu) e Cabonda (Kambanda ou Kabunda) podem ser tomados por administrações comunais, Dande, Bêngo, Luwânda¹⁹⁸ e Nkwânza parecem não passar aí de simples localidades.

Seria também por ignorância, ou deficiência das informações na época à seu dispor, que Pigafetta incorpora no Mbâmba central os bairros de Musulu e dos Ambundu que seriam, pela sua posição geográfica e segundo a literatura histórica existente, partes integrantes de Nsûndi de Kôngo-dya-Mpângala. É possível que tivesse existido um Musulu nessa Mbâmba do Mbâmba central, já que estaria localizado ao Norte, isto é, no Nsûndi (deste Mbâmba). Se assim for, esse local seria aquele que assinala o Padre Lorenzo da Lucca quando escreve: “Tinha chegado a Musulu que é capital do marquizado”¹⁹⁹, dependente do Duque de Mbâmba. Alguns anos antes António de Oliveira de Cadornega, em 1681, assinalava a existência de “marquez de Musulo” na jurisdição de “duque de Bamba”.²⁰⁰ Essas amostras adequam-se. Contudo, eis os bairros que compunham o Mbâmba central:²⁰¹

a) No Mbâmba, ou na primeira zona, situava-se, a Oeste, o Kinkênge ou Bukânga e o Mpângala ou Kikyângala, sob cuja jurisdição se encontrava Luwânda; a Leste, o Wându cuja capital era São-Miguel²⁰² e o Kambânda ou Mazînga.

b) No Mpêmba, ou na segunda zona, situava-se, a Oeste, o Ndêmbo (Lêmbo) e o Kwîmba; a Leste o Nsânga (Kasânzi) e o Mbwîla. É do Mani deste Mbwîla e aquele de Wându, da zona de Mbâmba, de que os Portugueses se utilizaram para fazer guerra ao rei M'vêmb'a Nzînga VI (Vit'a Ñkânga ou Dom Antonio Iº), em 1665.

Deles António Cadornega escreve: “Os mais Dembos têm seu capellão e capitão com seus officiaes de milícia e escrivão para os mocanos e sem embargo que fizerão as armas do Príncipe nosso Senhor guerra e conquista ao Dembo Ambuila, Namboa Amgongo, Motemo Aquingonga, e a Quitexi Candambi são senhores de tão dilatadas terras...”.²⁰³

197 Pigafetta, op cit., p.50

198 Luwânda se encontrava na comuna de Mpângala. O Mani Mpângala de Luwânda, instigado pelos Portugueses, revoltou-se contra o rei em 1548. Cuvelier J & Jadin L., *L'Ancien Congo d'après les archives romaines*, Académie Royale Sciences coloniales, Bruxelles: 1954, p.21.

199 Cuvelier J., *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques*, IRCB, Bruxelles, 1953, p.193. Colectividade local, sub-região, foram respectivamente chamadas pelos Europeus do Congo, Vassalo, Suserano, Conde, Duque, etc.

200 Ver *História geral das guerras angolanas. Tomo III, 1681* (revista e anotada por Manuel Alves da Cunha), Divisão de Publicações e Biblioteca/Agência Geral das Colónias, Lisboa: 1942, p.194

201 Voir fig. n.º 8.

202 Cavazzi A., op cit., p. 6. Essa missão encontrava-se até hoje em Mbânza-Wându.

203 Cadornega, A., *História das guerras angolanas*, III, p.205

Oceano Atlântico	Mpômbu Nsôndi	D N D N D	Nsôndi	Musôlu Mpêngu	Kongo-Dya-Mulaza
	Mbika Musômba		Mpêmba	Mbwila Kimpêmba	
	Mpângela Mbâmba		Mabâmba	Bukângela Mazînga	
	Vôngu Mboma	M P Ê M B A	Nsôndi	Kindôndu Npêngu	
	Buvidi Nsôngo (Nsôyo)		Mpêmba	Mbata Zômba	
	Mbâmba Mpângela		Mabâmba	Wându Bukângela	
	Mbêmba Vôngu	M A B A M B A	Nsôndi	Nsônso Ndâmba	
	Ndêmba Kwîmba		Mpêmba	Nbwila Nsângela	
	Bukângela Mpângela		Mabâmba	Kambânda Wându	

Kôngo-Ya-Mpângela
Fig.#8 - Distribuição territorial de Kôngo-dya-kati

Com esta descrição supõe-se que de Ndêmba/Lêmba até Mbwila estaríamos perante um mesmo bloco, o Dembo Ambwila. Isto é, ambos bairros são vizinhos, e parece que todos eles dependiam directamente do Mbânza.²⁰⁴

204 Geograficamente justificaria uma ligação populacional, conforme Amaral, I., "Mbanza Kongo, cidade do Congo, ou São Salvador. Contribuição para o conhecimento geográfico de uma aglomeração urbana africana ao sul do Equador, nos séculos XVI e XVII", in Garcia de Orta. Série de Geografia, 12, Lisboa: pp.7-11

c) No Nsûndi, ou terceira zona, situava-se, a Oeste, o Vûngu (Mahûngu) e o Mbêmbe, os dois mencionados no mapa de Albuquerque;²⁰⁵ a Leste, o Ndâmba e o Nsônso, chamado Wêmbo. É nesta zona que deveria se encontrar Musulu, que referimos atrás.

“Dambi’a Ngônga” seria Ndâmbu’a Ngôngo (Nambu’a Ngôngo) que, com base nos escritos de Cadornega e na exploração da província angolana de Bengo, a primeira localidade meridional de Nsûndi.

4.2. Segundo Município: MPÊMBA

a) MBÂMBA: O Mbâmba do Mpêmba central é composto pelas seguintes colectividades (comunas): à Oeste, o Mpângala mencionado por Labat²⁰⁶ e pelo Padre Laurent de Lucques²⁰⁷ (Lorenzo da Lucca), e o Mbâmba que B. Söderberg também assinala²⁰⁸, além de parte dos Amballa do Padre Lorenzo²⁰⁹ e dos Mbala relatados por Fábio Biondo na sua carta dirigida ao Vaticano sobre a situação do reino do Congo, de 25 Novembro de 1595.²¹⁰ A Leste, o Bukânga (Okângo) que Chanoine Cordeiro crê estarem sob a autoridade do Duque de Mbata²¹¹, e os Wându, a partir dos quais pode-se passar para o Zombo.²¹²

b) MPÊMBA: Mpêmba do Mpêmba central é formado pelos Bavîdi, que alguns missionários dos séculos XVII e XVIII, tais como os Padres Lucca da Caltanissetta e Lorenzo da Lucca consideraram como oriundos da margem direita do rio (Congo²¹³), assim como o “povo de Muyaka que não cessava de meter-se na população”, supostos como pertencentes à mesma origem daqueles, também conhecidos como os filhos da paragem²¹⁴ e actualmente designados como Bamboma²¹⁵ (Noki, Matadi e uma parte de Songololo). A Leste desta zona encontram-se as colectividades locais de Zômbo e de Mbâta. Evidentemente, nesta zona tem também o território da capital, o Kakôngo. Este, como já vimos, é dividido pelo rio (Congo), contendo uma parte do espaço de Boma.

c) NSÛNDI: à Oeste, o Mbôma ou país dos Bamboma e o Vûngu (Bângu); à Leste o Kindûndu e o Mpângu.

205 Albuquerque, *Angola*, Coimbra: 1933.

206 Labat, op cit., T.II, p.372

207 Cuvelier J., op cit., p. 114, 123 e 126.

208 Söderberg B., op cit., p. 17 note nº 71.

209 Cuvelier J., op cit., p.52.

210 Cuvelier J. & Jadin L., op cit., p.196.

211 Cuvelier J. & Jadin L., op cit., p.474

212 Cuvelier J., op cit., p. 277

213 O verdadeiro nome deste rio é MWÂNZA. Já foi chamado Zaïre, que é a forma aportuguesada de pronunciar Nzâdi, termo kikôngo que significa rio. Para saber como no passado estava distribuída a população, ver Ilídio Amaral, AMARAL, I., “Mbanza Kongo, cidade do Congo, ou São Salvador. Contribuição para o conhecimento geográfico de uma aglomeração urbana africana ao sul do Equador, nos séculos XVIº e XVIIº”, p.24

214 Bontinck Fr., op cit., pp. 23, 49 e 51; Cuvelier J., op cit., p.222

215 No Tratado de Simulambuku nota-se a presença de Ma Mboma: autoridade de Bamboma.

4.3. Terceiro Município: NSÛNDI

a) MBÂMBA: O Mbâmba do Nsûndi central é composto por Mbâmba à Oeste, uma colectividade local que se viu transformada em Missão católica de Tûmba, e o Mpângala (Kikyângala), muito avizinhada daquele; à Leste o Mazînga e o Bukânga.

b) MPÊMBA: No Mpêmba do Nsûndi central temos, à Oeste, o Musûmba, onde deveria se encontrar a capital deste município, o Mbânza-Nsûndi (uma parte desta território é ocupado pelo ex-sector de Nsûmba) e o Mubidi ou Mbîka.²¹⁶ Segundo O. de Bouveignes, que cita um autor anónimo, o rei M'vêmb'a Nzinga II (Ntûmb'a Nkânga), Ndo Mpetelo (Pedro II), foi um antigo Duque de Mbîka do Nsûndi;²¹⁷ à Leste, o Kimpêmba e Mbwîla (Lwîla ou Lûla).

c) NSÛNDI: O Nsûndi do Nsûndi central compreende, à Oeste, o Nsûndi e o Mpûmbu; à Leste, o Mpângu e Musulu (Monsole²¹⁸). Os Bandibu, denominação que terão recebido por causa do mau uso da expressão *ndi vu*, e o Bantandu, que são assim designados porque são estabelecidos no Ntându (Norte) em relação à Mbânza-Kôngo e as suas vizinhanças. São todos Basûndi, considerando o município (Nsûndi²¹⁹) que habitam. Mas quando tomamos como base a colectividade plural, tornam-se os Bambala (Mbâmba), Bangângela (Mpângala), Mampangu (Mpângu), Basûndi (Nsûndi), etc.

Resumo

Tal terá sido o Kôngo na sua majestosa e bem ordenada tripartição, admirada pelos primeiros europeus que lá se instalaram pela primeira vez como “grandiosa organização”.²²⁰

A dimensão de Kôngo-dya-Mbângala, de Kôngo-dya-Mulaza e de Kôngo-dya-Mpânzu não nos parece corresponder a *províncias* por duas razões fundamentais: (i) partindo do pressuposto de que município constitui administrativamente um “pequeno país”, parece-nos que o Mani de cada região assumia em pleno direito o poder de um soberano. Em relação ao Zita-dya-Nza, espaço geralmente atribuído ao reino do Kôngo, parece-nos tributário do Estado central, não porque os poderes são aí concentrados, mas sim porque os outros Estados reconhecem a sua “pertença política” e a supremacia de Ntôtil'a Kôngo sobre ela; (ii) a forma da eleição – que exigia que o candidato seja oriundo de outros Estados

216 M'bîka, de *mu*, prefixo de agente, e de *bika*: prevenir, vaticinar; aquele que previne; profeta. Diz-se às vezes M'vika.

217 De Bouveignes O. & Cuvelier J., op cit., p.82

218 Bontinck F., op cit., p.XXX

219 Lembra-se aqui de “Nsûndi tufila ñtu...” que pode ser “Ntându tufila ntu...”. De outro modo, Bansûndi, localizados ao norte (Ntându) em relação aos Bakôngo de Mbânza-Kôngo, são considerados Bañtându, que em princípio era “Bakôngo kya ñtându”, por habitar a mesma circunscrição (Mpêmba Kazi). Essa expressão cumprir-se-ia em Bañtându, simplesmente.

220 Cf. Frobenius L., *Mythologie de l'Atlantide*, Payot, Paris: 1949, p.12.

e jamais de Zita-dya-Nza – faz-nos perceber uma dupla forma político-administrativa: (1) o reino do Kongo pertenceria aos “estrangeiros” (talvez a semântica de *Ntinu* o certifique); (2) o reconhecimento jurídico de Mbângala, Mulaza e Mpânzu como Estados federativos de Zita-dya-Nza, que, tal como o observou Cavazzi, “permaneceram unidas até a chegada dos Portugueses”.²²¹

Nós vamos mais além dizendo, com base nos dados fornecidos por Cavazzi, testemunha ocular na sua época,²²² que os três Mani Estatais/Federais continuaram a reconhecer a autoridade de Mani Kongo apesar das intrigas lusitanas,²²³ e a receber do mesmo a confirmação da investidura a cada mudança de titular.²²⁴ Assim sendo, concluímos que a estrutura territorial do reino do Kongo apresentada por Pigafetta ao mundo, com base nos relatos de Duarte Lopez, não corresponderia a realidade. Aliás, este Nsôyo, Mbata ou ainda este Mpângu que ele considera como províncias, são simples colectividades locais. Razão pela qual o geógrafo recorreu à fantasia (“maravilhosa, fantástica”) para delimitar as fronteiras, falando de Morros de Vermelhas,²²⁵ no que tantos “disseram-me” ou “ouvi-dizer”.

Estes Morros, ora queimados, ora do Sol²²⁶, ou ainda de Salpêtre, estas margens do Nilo (?), ou estas Pedras Vermelhas que delimitam,²²⁷ fazem compreender a que ponto Lopez estaria longe de descrever com menos lacunas este grandioso reino do Kongo, e por sua vez o grande geógrafo Pigafetta teria dado a este reino todas as cores da cosmologia da época.

Contudo, pode-se compreender e até desculpar os erros de Pigafetta, sob certo ponto de vista. No momento em que ele teria começado a recolher os dados (de Lopez) para escrever a *Relatione* (1588), aparentemente já estaria bem avançado o plano de desmembramento de Kongo levado a cabo por Portugal, por um lado. Por outro, a escravatura já rendia mais com 1) a conquista de Paulo Dias de Novais (1575), instaurando-se o modelo de impostos pagos com escravos; 2) com as intrigas fomentadas no reino, como se fez desde Dom Afonso I em 1503/1506 que, depois de ser preso, terá triunfado na conquista do trono ao disputar com Mpânzu’a Kitinu. Mais tarde, ainda como monarca, escreve ao Papa que os Padres que se encontravam a evangelizar o Kongo eram mais cruéis do que os Judeus que crucificaram Jesus; 3) com razia, pois *Relatione* terá obedecido a uma ordem que convergia na novas aspirações de Portugal perante a *Ethiopea* Ocidental (Cavazzi).

221 Cavazzi A., op cit., p.263 e Labat, op cit., T.II., p.349

222 Cavazzi terá chegado no Kongo em 1654.

223 A data original de fundação do reino de Angola seria 1556, sendo 1575, com Francisco Gouveia, data da oficialização deste reino depois da neutralização total das forças contrárias da jurisdição.

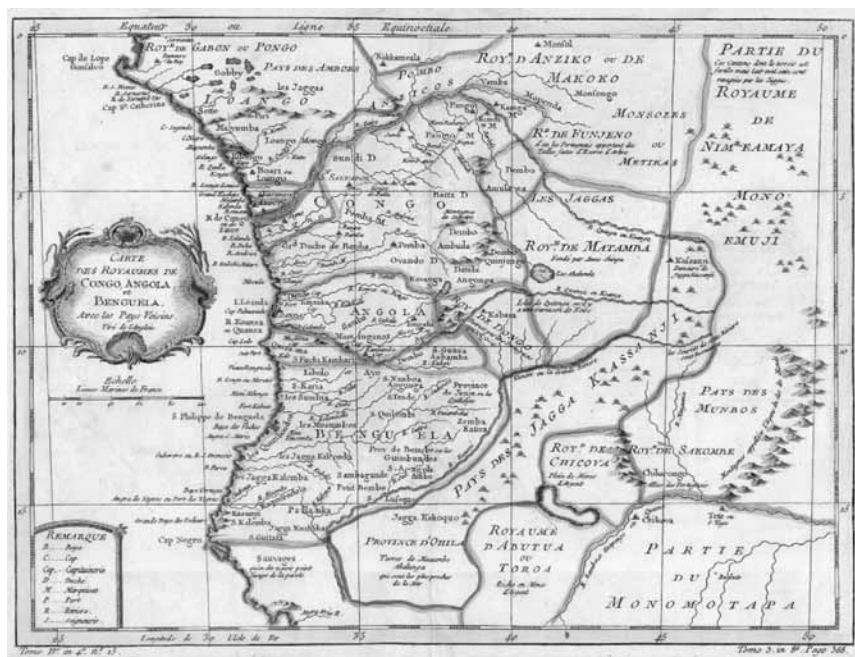
224 Labat J. B., op cit., T.II, p.348; Cavazzi A., op cit., p.263.

225 Pode-se admitir a hipótese segundo a qual “Morro Vermelho” é o Deserto do Namibe, referido como Mwiniwingi (Moenewinge), local de muito calor, país que Duarte Lopez e Filippo Pigafetta situam geralmente ao Sul. Eis como Mesquitela Lima descreveu, nos meandros do século XX, essa região: os *Ovakwambundyo* que vivem no litoral e os *Ovakwamatali*, que habitam a região montanhosa de Moçamedes (as grandes pedras do deserto)”. Cf. *Os Kyaka de Angola*, Edições Tavola Redonda, Lisboa: 1988, p.125, notas #5 e 6.

226 Morro de Sol: podemos também admitir uma hipótese de que seja nas zonas meridionais de Angola, em Mbângala isto é, local de “muito sol”.

227 Pigafetta F., op cit., pp.64, 69 e 70.

Mesmo assim, a quase maioria dos especialistas sobre o reino do Kongo ainda hoje limita-se a seguir as descrições avançadas por Pigafetta no seu *Relatione*, o que cria certamente sérios constrangimentos para o avanço da ciência sobre esse importante marco da história de Angola. Novas recolhas são cada vez mais uma necessidade, sobretudo que permitam avançar no estudo das populações vizinhas dos limites estabelecidos por Lopez e Pigafetta – o que contribuiria para dimensionar a incontornável posição fundamental do reino do Kongo no todo geográfico da nossa história.



Mapa do Reino do Congo, Angola e Benguela (Jacques Bellin, 1754)

CAPÍTULO II

SERÁ *KUNG*!

ORIGEM DO KÔNGO?

1. Significação dos termos

Começemos por analisar o significado do termo **!Kung** associado com os povos Khoi-san, originário de uma língua comum¹ com o mesmo nome, falada por diversos grupos que constituem o povo !Kung (ou San) que habitaram o sudoeste africano, compreendendo particularmente partes da Namíbia, Botswana e Angola.

Estudiosos costumam utilizar o termo Khoi-San para designar as populações ditas não-Bantu, mas que na verdade atina para uma plataforma linguística, cultural e histórica que apresenta relativa convergência. Efectivamente trata-se de dois grupos diferentes, os Khoi-Khoi e os San, que apresentam certas semelhanças em diferentes domínios.

Uma lista de diferenças e semelhanças, bem como as desembocaduras que resultaram de sua dispersão pelo continente, é fornecida por Olderogge. De acordo com ele,

O exame das características antropológicas desses dois grupos mostra que os Khoi-Khoi e os San diferem em muitos aspectos: os Khoi-Khoi são nitidamente mais altos que os San, distinguindo-se também pelas características cranianas, disposição dos cabelos e esteatopogia dos San. Além disso, as línguas khoi-khoi, os pronomes, que constituem a parte mais antiga e estável do discurso, têm formas particularmente desenvolvidas: distinguem-se dois géneros, três números (singular, dual e plural) assim como formas inclusivas e exclusivas, enquanto não há nada parecido nas línguas san. Portanto, não há elementos suficientes para se classificarem as línguas san e khoi-khoi em um só grupo. Quanto às culturas desses povos, diferem em todos aspectos, como já fora observado pelos primeiros viajantes que visitaram África meridional no século XVII, como Peter Kolb... Cada um teve um desenvolvimento histórico específico. Os San constituem, com certeza, os remanescentes do povoamento original do extremo sul do continente africano. Actualmente, estão confinados às regiões inóspitas e áridas da Namíbia e do Calaari. Grupos isolados podem também ser encontrados

¹ Cf. Chart of the !Kung People and Languages: “The languages of the !Kung are also referred to as !Kung. There are various names for the various forms of language spoken by the different groups. These are “click” languages, as members of the San language family” (in: <http://orvillejenkins.com/profiles/kung.html>, acesso 5/04/2011).

*em Angola... As consoantes cliques, características das línguas san, foram emprestadas por várias línguas bantu... De qualquer modo, a mais antiga população da África meridional não deve ser restringida aos Pigmeus nas florestas e aos San nas savanas. Ao lado destes, outros povos devem ter existido. Descobriu-se em Angola o grupo dos Kwadi, que, pela língua e pelo género de vida, aproxima-se muito dos San.*²

Nossas mostras em relação a !Kung foram recolhidas dentre populações que ocupam um espaço geográfico banhado pelo rio Okavângu, entre Angola, Namíbia e Botswana. Pareceu-nos que – ainda que Olderogge negue a junção dos grupos Khoi-San – os !Kung por nós estudados constituam uma mistura desses dois grupos: (i) Os Zindj, que parecem resultar de uma amalgamação de San, Khoi e populações ditas bantu; (ii) Os Dzing, que aparentam ser San mas com mais altura (como os Khoi) entre os zimbabwianos (bantu). Tanto os topónimos por nós recolhidos, quanto a análise onomástica desses, indica que os !Kung da região que percorremos seja – de facto – um conjunto de diferentes populações.

No seu importante estudo sobre etnografia do sudoeste angolano, Carlos Estermann escreve: “No seu vocábulo, os Bochimanes que habitam ao norte e a leste da área tribal são os *Ova-ngôngolo*, termo que parece ser adaptação fonética da palavra *Kung*, por que eles a si próprios se designam”.³

Com efeito, numa primeira vista parece estarmos diante de uma questão meramente fonética. Basta notarmos que a expressão *ngôngolo*, também tem o mesmo valor semântico que !*Kung* nas seguintes correlações: *Ngongolo*, entre outros significados, designa um “quintal circular”; da mesma forma, a expressão !*Kung*, particularmente na região que vai de !*Kawundu* (Namíbia: !*Kaudom*) até a outra margem de Okavângu (Angola), remete à ideia de “nosso círculo comum” com o significado de “nossa aldeia comum”, ou ainda a “nossa unidade parental”.

Nessa amálgama de significações, convém sublinhar bem o sentido de “união” a que somos remetidos pois, mesmo existindo relações matrimoniais com os Kwanyama nalgumas circunstâncias, esse termo designa entre eles uma “união” que não pode ser quebrada.⁴ Os Nganza, uma das famílias de Khoi-San⁵, observam

2 Olderogge, D., “Migrações e diferenciações étnicas e linguísticas”, in: *História de África*, Vol I, UNESCO/Ministério da Educação do Brasil, 2010, pp-308-310.

3 Estermann, C., *Etnografia do Sudoeste de Angola*, Junta de Investigação do Ultramar, Porto: 1956, pp.19-20

4 Não somos os primeiros a remarca-lo. “Nela-Williams (1991) among others, has written of the relations between the 18th and 19th century Ovambo kingdoms of northern Namibia and the Bushmen, who they called the “Khwankála”, describing the relation as equitable and friendly. They traded on the basis of equality, not as masters and servants. In at least two kingdoms, traditions have it that the royal line was founded by marriage between Ovambo men and hunter women”. Richard Lee e Robert Hitchcock; “African Hunter-Gatherers: Survival, History, and The Politics of Identity”, in: *African Study Monographs*, Suppl.26, March 2001, p.267.

5 “In the late 1960s, the term Bushmen, considered pejorative, was replaced in the scholarly cycles by the seemingly more neutral indigenous term “San”, introduced by Monica Wilson and Leonard Thompson in their Oxford History of South Africa (Wilson & Thompson, 1968). But the term “San” was not without its detractors. Meaning “aborigines or settlers proper” in the Khoi language (Hahn 1881), it also had the connotation of “worthless vagabond”. Recently when a group of literate “San” (Namibian Ju/’hoansi) were asked to comment on the terms San and Bushmen, they initially preferred latter; Bushman, though

rigorosamente esta regra.⁶ Entre os Kôngo existe um princípio prático-existencial que se confunde com princípio vital essencial, que é: “*tusânga bungudi vwa kwa ntalu. Tu akimpalakani, lumbota-mbota mu ñlâmbu’a maza : ana fwâmbika, ana veteka; efûmbwa kana mfûmbilu, evetekwa kwa mpândi ye ñlôngo*”,⁷ que traduzido temos: “proclamamos que a união é um precioso tesouro; assim como os «lumbota-mbota» entrelaçados a beira de um rio, as correntes podem envergar-nos mas jamais serão capazes de nos desunir”.

Na página 23 da sua obra, Estermann ilustra, a título de exemplo, o plano do acampamento de Nameva: a volta dos abrigos há um cercado feito de ramos, alto e com duas aberturas, uma oposta à outra. Os abrigos estão dispostos segundo um semicírculo bastante aberto. O quarto abrigo, a contar da esquerda para a direita, é o do chefe. Ao lado do sexto abrigo familiar encontra-se alguns paus espetados no chão: é o “dormitório dos rapazes”. As raparigas, mesmo grandes, dormem no abrigo dos pais.⁸

Em seguida o autor desenha o acampamento de Nameva, que representaria todos os *Bochimanés* (sic), inclusive do país dos mesmos. Neste todas as casas são posicionadas tendo a “cabeça” dirigida ao norte, e os “pés” ao sul (da nascente). Como o leitor há-de recordar, este dado remete ao nosso “Nsûndi tufila ntu, Mbâmba tulâmbudila malu” dos Kôngo, pressuposto central da nossa tese que situa a origem do reino do Kôngo no Sul. Aliás, os Ngôngolo, isto é, os *!Kung*, proclamam energicamente serem originários da “Nascente”⁹ (o que na sua língua constitui uma tautologia agradável), querendo dizer que seriam eles os primeiros habitantes em relação ao resto dos povos. Daí serem “rotulados” de *Ova-Kwankala*¹⁰ (=os antigos, os que nos precedem) pelos Ngangela e, de forma geral, por todos os Zimbabweyanos do Sul de Angola.¹¹ Contudo, tal como se viu, *!Kung* e *Ngôngolo* remetem ao mesmo significado¹², pois designam não só uma parte do país, mas toda a “unidade” que subsidia o país inteiro.

pejorative, could be reinvested with more dignified meaning (Bieseke, 1992; Hitcock, 1996). However in 1997 the same group opted for the term San, and in solidarity, scholars have followed suit. At a Bushmen Research Conference held in Gaborone, Botswana, in August, 1995, it was noted that the various groups in Botswana are today referring to themselves collectively as Basarwa, the Setswana term for Bushmen. The late John Hardbottle, one of the members of the Bushmen advocacy group Kgeikani Kweni (First People of the Kalahari) suggested the use of the term N/oakwe”. Cf. Richard Lee e Robert Hitchcock; “African Hunter-Gatherers: Survival, History, and The Politics of Identity”, in *African Study Monographs*, Suppl.26, March 2001, pp.263-264

6 Guenther, M. “Independent, fearless and rather bold: an historical narrative on the Ghanza Bushmen”, in *Namibia Scientific Society*, #44, pp.25-40. Ver também a dissertação de Richard Lee: *The !Kung San*, Cambridge University Press, 1979.

7 Cuvelier, J., *Nkutâm’a mvila za makanda*, pp. 10, 53, 89.

8 Estermann, C., op cit., p.22. Nota-se aqui a origem do matriarcado, sistema uterino de parentesco.

9 Ibid., p.34.

10 Ibid., p.19. No Lubango, assim como em Ondjiva, cidades do sul de Angola, o uso da expressão Ovakwankala é sinónimo de (1) autóctones; (2) povos arcaicos; (3) primeiros habitantes de um bairro; (4) não-civilizado; (5) aqueles que ainda têm hábito de recurso ao feitiço e acreditam nas coisas improváveis.

11 Trata-se aqui dos Kwanyama, os Hânda, os Muwela, os Umbûndu, entre outros.

12 Enquanto são geralmente designados de “Ngôngolo”, essas populações assumem-se a si próprios como *!Kung*. O primeiro termo se limita apenas a uma linhagem (equivalente de Nzinga dos Kôngo) cuja variante é: Hinga, Ngobe (Ngômbe), *!Kung*, Iyûndu, Wûndu, Joa/si, etc. Em todas unidades territoriais (comuna ou município), os “Ngôngolo” identificam a união populacional (pela função social que

2. Análise de topónimos e organização territorial

Tal como estudados pelo Padre Carlos Estermann, os *!Kung* repartem-se em Quipungu, Quiteve, Mulemba, (Mulili), Mupa e Ngongolo. Tendo em linha de conta as correntes (nascentes), Quipungu (Kimpûngu), Quiteve (Kiteve) estão posicionados ao norte; Mulemba e Mulili ao centro e finalmente Mupa (Mpamba). Há ainda o topónimo Nkala, não mencionado pelo padre. Esta (*Nkala*) seria a região que terá dado a origem ao termo *Ova-Kwankala* (os de Nkâla) e é considerado como a “região do começo”. Desta forma, a estrutura da descrição é a seguinte:

- 1) Kimpûngu e Kinteve estão ao “Norte”, em relação as *nascentes*;
- 2) Mulemba e Mulili estão no “Centro”, em relação ao bloco inteiro;

3) Mpamba e Nkala estão no “Sul”, na própria região do “nascente” ou na beira de algum rio. Nessa posição geográfica encontram-se algumas “cacimbas” (poços de água: *oci-dyiva* = *Ji/hala*), nomeadamente “Hitu”, “Luhangulu”, etc. que encham curiosamente entre os meses de Agosto-Setembro.

Mas será que estes topónimos têm algum significado como “palavra” e alguma importância como designação? De acordo com Russell, “a linguagem é naturalmente uma imagem do real: os nomes só são nomes porque eles denotam objectos, e consequentemente, as frases que lhes dão sentido apenas podem relacionar-se ao real sendo verdadeira”.¹³ Ora, que dados podemos extrair de todos estes termos se tomarmos como base esta afirmação? Vejamos:

a) Kimpûngu é constituído por *Ki*, prefixo locativo, e *pûngu*, que deriva de *hûnga*, significando “manifestar o seu poder, a sua força”. Assim, Kimpûngu é geralmente considerado como “lugar de tropeço”¹⁴ dos invasores¹⁵. Há ainda o sentido de *Wûnga*, cujo significado pode ser “manusear a mina”. Supõe-se que os seus habitantes terão sido fabricantes de utensílios de caça, ou ainda especialistas na matéria de ferro e artes da guerra, de tal modo que Carlos Estermann assinala, aliás, um “gancho de ferro” e outros objectos de ferros e de caça provenientes desse local, embora, de acordo com o mesmo autor, seja

exercem). Por essa razão – tal como foi o caso de a capital Mbânza Kongo ser confundida com Kongo o país/imperio – Ngongolo será confundido com país. Aliás, a prunúncia de “Ngongolo” é possível dos *!Kung* aculturados (das populações zimbabweyanas). De resto, a grafia *!Kung* é a morfologia inglesa das línguas “ditas não-bantu” da morfologia portuguesa, “Ngongolo”. Percebe-se que a exclamação que é um clique (“!”) equivaleria morfológicamente em “Ngo” pronunciado como a nota musical “dó” agudo, com fraca nasalização.

13 Meyer, M. *Lógica, linguagem e argumentação*, Lisboa: Teorema, p.54.

14 Eis as formas verbais: a) separar, impedir, apartar, afastar (Alves, p.1164); b) rejeitar, oscilar.

15 Em Umbundu, por exemplo, Albino Alves dá os seguintes sentidos: 1) esfregar, no sentido de contacto brutal entre dois corpos, isto entre os soldados que protegem a nação contra os inimigos (*pônga*); 2) reunir-se, juntar-se, amontoar-se (*pongika*); 3) tropeção (*pûnga*). Cf. Alves, op. cit., p. 1135-1137; 1164-1165



objectos obtidos por meio de troca com os *Ambos* e Kwanyama.¹⁶ Nos Kôngo, Kimpûngu é variante de Nsûndi, Mpûmbu, Mpângu, etc.

b) Kinteve: Kinteyo ou !Kung/'hevo designa, em princípio, um lugar fortificado, lugar de protecção e defesa, não só nas línguas dos !Kung (Khoe Khoe e San), mas também em Kwanyâma e Umbûndu.¹⁷ !Kung *do-heyo* designa, por extensão, os guardiães das fronteiras contra as invasões, remetendo “as pessoas guerreiras que tratam da defesa nas extremidades dos acampamentos e demarcam as linhas das vizinhanças entre eles”. O equivalente kôngo de *Mpûmbu*, isto é, o lugar de defesa onde os prisioneiros de guerra são mantidos. Kimpûngu e Kinteve dos !Kung constituem um mesmo bloco dos clãs cuja função é equivalente a dos Besi-Kimpânzu dos Kôngo.

c) Mulêmba: do prefixo Mu, que indica posseção e *lêmba* que significa (a) consolar, tranquilizar e (b) acalmar. Mas neste caso *lêmba* designa uma “árvore leitosa, frequentemente nas capitais indígenas [Umbûndu] e mais nos cercados dos sobas, com alto porte e muita sombra”.¹⁸ *Lêmba* significa ainda “tio materno”, “responsável de aldeia” e, também, “cordão umbilical” entre os Ambas. O topónimo de Mulêmba é uma plataforma de diplomacia e justiça, um local onde se resolvem vários problemas da comunidade. Significa, por esta razão, “lugar de Paz”, “lugar de Reencontro”. Nos Kôngo, a capital situava-se no Mulêmba, isto é, no Mpêmba, cujos variantes são Nsaku, Kakôngo, Mulêmba, Nlaza. De facto, o termo significa “lugar em busca da Paz”. Na língua kimbûndu, o termo “lêmba” designa o “tio materno” como autoridade de várias linhagens uterinas. Na mesma língua, o verbo “ku-lêmba” identifica o acto pelo qual se adquire o direito de casar uma noiva, depois de várias tentativas e acordos. Hoje, “ku-lêmba” se limita a singificar “encontrar uma solução diplomática durante as negociações (entre as famílias envolvidas) de noivado”.

d) Mulili ou *Mu-hili*. Mu designa posseção, e *Hili*¹⁹ ou *lili* é derivado de *hila* e significa (a) acumular terras, entrançar o cabelo, juntar as partes, e (b)

16 Estermann, C., op. cit p.23.

17 Albino Alves dá-nos as seguintes definições: a) *teyo*: força (p.1475); b) *teywilo*: protecção, defesa, amparo (p.1476); c) *teva*: estar agarrado fortemente (1473).

18 Cf. Alves, A., *Dicionário etimológico Bundu-português*, p.492. Em !Kaudum (Namíbia) e entre os !Kung e San de Karioka (Angola), verifica-se isso de forma bem extensa. A tal árvore parece originar-se dos Zimbabweyanos e utilizada no ritual de institucionalização da amizade com os !Kung durante a sua conquista. O valor religioso que a árvore tem é simultânea e separadamente conhecido de ambos (!Kung e Zimbabweyanos). Os matrimónios dos homens Umbûndu com as mulheres !Kung terá originado as linhagens dos Makandala entre os Nyaneka e Kuvala. Curiosamente, as linhagens que reinam entre os reinos de Umbûndu são da mesma descendência. Carvalho, R.D., *Os Kuvala na história, nas guerras e nas crises*, Luanda: Nzila, 2002, pp.55-75.

19 António de Oliveira de Cadornega fala de “*hila*”, que chama de província, onde se encontrava o rei Muzumbo Acalunda: Cardonega, A., *História das guerras angolanas*, T.III, Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1942, p.218. Em suas palavras, “... e da outra banda do rio Cuneni e província de o Hila, tem sogetado com suas armas, o rey ou apontentado de Muzumbu Acalunda”. Aqui Cadornega oferece-nos um elemento chave: na Huila (Muwêla, ou Mbwêla), existia o “Chefe de Muzûmbu’a Kalûnda”, termo que literalmente significa “chefe das localidades abandonadas de Kalûnda”, Kalûnda sendo aqui o Lûndu nyi



juntar pessoas num jantar colectivo (aldeia), ou ainda convocar “reunião a volta da fogueira”. Por isto Mulili designa o lugar de reunião “durante o jantar”. Do mesmo modo, *hili* significa “sossego”, enquanto *Muhili* passou a designar “lugar de sossego”. A forma Umbûndu é Muwili, Muwele, Muwela, Muwila, etc. Sempre confundido com Mulêmba, esse termo designa – especificamente – as funções sociais e culturais do “tio materno” em relação as sobrinhas e sobrinhos. Nos acampamentos designa o “casarão” do “mais velho”, equivalente de *yila* entre os Kôngo, que significa “aquele que precede”, o mais velho. Como se pode notar, a sua equivalente na realidade kôngo seria Nsaku.

e) Mupa: Mu, idem, e *pa* que entre os Ngôngolo de Angola/Namíbia significa “ficar”, e ainda “fixar”, “colar”, “instalar-se” entre os seus vizinhos Kwanyâma *hâm(b)a*. Entre os Khoisan²⁰ *Mupa* significa genericamente “superfície terrestre, terra”. Já entre os Nyaneka²¹ e Kwanyâma, povo daquele vizinho e coabitante, encontramos *-pameka* que significa colar e *-papela* que é variante de *-pamela* (*hamela*) e significa o instalar-se de uma família. Mupa é variante de Mupamela ou Mupambala ou ainda Mupamba, todos remetendo aos primeiros acampamentos aldeãos, com o significado de “aquele lugar se fixaram os antepassados, os primeiros habitantes” da aldeia, aí onde se encontrou uma fonte de água e favoreceu a instalação de pessoas. Por outro lado, e de forma especializada, designa o lugar habitado pelos rapazes, particularmente os mais másculos, enérgicos e fortes. Variantes kôngo: *Mbâmba*, *Kôngolo*, *Nkânga*, *Kinkala*, etc. Curiosamente, em várias localidades nas províncias da Huila e Cunene (tanto na parte angolana, quanto na namibiana), *Mupa* é considerado como “país dos Ovankwâkala”.

f) Nkala: provém de – *kala* (!*ka*/!*ha*) e significa “ficar”, “começar a ficar” e “residir”, ao mesmo tempo. É um termo genérico que designa “o começo da aldeia”, confundindo-se mais tarde com o sentido de “toda a aldeia já formada”, dado que *kala* é, enquanto (a) verbo, estar, morar; e ainda b) savana, prado, planície, lugar pedregoso (*kala-kala*²²) enquanto substantivo. O mesmo lugar leva também o nome de *Ngôngolo* (!*Kung*), no dizer do Padre Carlos Estermann. Variantes kôngo: *Kinkâla*, *Kôngo*, *Mbâmba*, etc.

Como se pode notar, podemos dizer, emprestando os termos !Kung/Kwanyama, que “**Kimpûngu** *tufila ntu*, **Kinkâla** *tulambudila malu*”, isto é, “Em Kimpûngu orientamos as nossas cabeças, a Kinkâla estendemos os nossos pés”. Se, de acordo com Estermann, todos eles consideram a si mesmos *Ova-Ngongolo*, portanto !Kung, então podemos ilustrar tal compre-

Sênge, o Kôngo-dya-Mpângala, o Kôla, etc., terras das quais se origina o reino do Kôngo.

²⁰ Recordemos que Khoisan constitui uma junção de Khoi-Khoi e San, uma mera terminologia científica que surge da conveniência classificatória. O termo não se verifica no terreno, nem como topónimo nem tão pouco como qualquer outra coisa na língua dessas populações.

²¹ Da Silva, A., *Dicionário Português-Nhaneca*, p.247.

²² Alves, A., *Dicionário etimológico...*, p.250.

ensão levi-straussianamente concluindo que “o evento provoca os reajustamentos da estrutura inicial, sobre o mesmo modelo...”.²³ Isto é, este *modelo* já estereotipado entre os !Kung também verificar-se-á entre as populações *kôngo*, pelo menos como modelo organizador (*apud*).

Observe-se que “!Kung significa também pessoa. De acordo com Estermann, diz-se “!Kung do” para dizer «homens» (masculino), e “!Kung da” no feminino. Querendo exprimir-se a noção de rapaz ou rapariga dir-se-ia !Kung do-ma, masculino, e !Kung de-ma, feminino. Da se transforma em de por eufonia.”²⁴

Nos actuais Kongo encontra-se uma construção semelhante, como se pode depreender dos seguintes casos: “Musi-Kôngo’a yakala” (homem), “Mukôngo’a ndûmba” (rapariga), “Ñkôngo’a fyoti” (criança, mas também jovem²⁵), etc. Actualmente o *epíteto* Kongo é reservado para algumas expressões específicas, tais como “pessoa de génio destruidor” quando se diz “Ñkôngo-mpatakasa”, e “pessoa de espírito pacificador” quando se diz “Ñkôngo-ñlêmba”²⁶. “Um grande leitor” é “Ñkôngo-ñtângi”,²⁷ o “grande escritor” é “Ñkôngo-ñsôneki”, etc. O uso de Ñkôngo nesses termos denota a importância específica dos designados (ñkwa), como um exemplo a imitar, tal como no-lo confirma o cântico de iniciação: “ngyéle ngyéle mu nzila Kongo...”.²⁸

Mas entre os Kongo o uso de Ñkôngo inicial entrou em desuso depois de hipoteticamente ser assimilado na expressão *ñkwa*, mas cujo emprego também tornou-se desnecessário pelo facto de todo “Kongo” ser considerado nobre, entretanto necessário sempre que se pretende destacar a eminência de uma determinada pessoa. Ortodoxamente é Ñkôngo aquele que conquistou a condição de dignidade no processo de socialização.

A mesma organização territorial dos !Kung é encontrada entre os Umbundu, tal como Samuel Chiwale no-lo explicou, que por sua vez assemelha-se à organização territorial kongo. No seu depoimento Samuel Chiwale assim descreve os Umbundu:

*“Os Ovimbundu dividem-se em distintos subgrupos que, em tempos idos, prestavam vassalagem aos soberanos do Bailundu; a oeste temos os MBI, os Pinda, os Sele, os Sanji, os Ndombe e os Handa; a sul, os Kakonda, os Kaluquembe, os Nganda e os Ngalangui; no centro, os Mbalundu, os Wambu, os Ndulu e os Viye”.*²⁹

23 Hesch, L. “Les voies de l’anthropologie structurale: l’oeuvre de M. levi-Strauss et l’évolution de l’ethnologie française », in *Zaire*, Vol. XII – 8 – 1958, p.807

24 Estermann, C., op. cit., p. 33.

25 Ñkôngo’a tóko: rapaz; Ñkôngo’a ndûmba: rapariga; Ñkôngo’a mwâna fyoti (criança).

26 É o caso do Mani-Kongo, lembrado como grande pacificador de todo o território inteiro. Os Ambundu assim o considerarão ao ponto de ir ter a Mbânz’a Kongo para resolver perante ele os seus conflitos (Jean Van Wing).

27 Por isso passou a ser habitual os Kongo comprirem “nkôngo ñlêmba” em “ñkwa ñlêmba”, “Ñkôngo mpatakasa” em “ñkwa mpatakasa”; ñkôngo ñtângi” em “ñkwa ñtângi”, etc., em que o termo Ñkôngo” é contraído para assumir a função de “ñkwa”.

28 Cântico conhecido de todo Kongo bem-educado nas tradições kongo. “Nzil’a Kongo” evoca dignidade, *luzitu*. Assim, diz-se banalmente “lulêndo mbuta” (a não confundir com *lulêndo’a bambuta*) para dizer “a honra está acima de tudo”.

29 Chiwale, S., *Cruzei-me com a História*, Lisboa: Sextante Editora, p.14

Começemos por apreciar a lógica com que Chiwale apresenta essas populações: Tal como se pode notar Oeste, Sul e Centro são logicamente desconfortantes. Se, em princípio, podemos encontrar um *centro* entre Leste e Oeste, ou ainda entre Norte e Sul, qual seria, neste caso, a eventual relação a existir entre Oeste e Norte em relação ao Centro? Com efeito, se partimos da sua localização e no contexto que apresenta Samuel Chiwale, pode-se observar que o seu *Oeste – Centro – Sul* constitui (a) uniformidade de paisagens³⁰ dentro do mesmo espaço geográfico,³¹ isto é, uma unidade civilizacional, como aliás outros especialistas notaram antes de nós.³² Somente nesse contexto poder-se compreender o Oeste (Norte) – Centro – Sul, e essa disposição geográfica justificar-se-ia tendo em conta a localização de Mbayi Lúndu, aqui concebido como *Axi mundi*. E, como veremos mais adiante, a subdivisão de três pontos que referimos sobre os Kwanyama, Ngongolo (!Kung) se verifica também aqui, da seguinte forma:

1) PINDA: deriva do verbo *pinda* ou *yinda*, que significa arrumar as tranças do cabelo. Já entre os Nkúmbi *pinda* quer dizer *a beira do mar* ou ainda *à bordo*. De acordo com um informante autóctone, José Samuel Ndalambela, *yinda* (que é variante de *pinda*) significa “vencer uma batalha e domar os vencidos”. Esta formação coincide exactamente com depoimentos de outros informantes que abordamos na região de Funda/Luanda e em Benguela, respectivamente o senhor Moisés Sawônga e o soba Kayove. Os dois concordam que Pinda era o topónimo dum território ocupado pelos defensores das fronteiras e das invasões que (possivelmente) tenham vindo do

30 Paisagem designa: (1) um conjunto de estruturas naturais e sociais de um determinado lugar no qual se desenvolve uma intensa inter-actividade entre os constituintes naturais, assim como nas relações de diferentes ordens entre os seres humanos com a natureza; (2) tudo que se aperceba por via de sentidos humanos (audição, olfacto, tacto, visão...) como elementos naturais, nomeadamente montanhas, rios, lagos, mares, flora, fauna, etc; (3) todas realizações humanas como pontes, auto-estradas, edifícios, recintos desportivos, etc., pois se trata de uma composição momentânea. Assim sendo, temos aqui duas “classes” de paisagens: natural: rio, lago, montanha, seres animais; e cultural: a transformação da natureza pela acção humana, como os bairros, pontes, canalização de água, etc. O termo é aqui empregue nesses sentidos todos.

31 Trata-se aqui de um espaço construído pelo Homem que transforma-o constantemente, a mercê das suas necessidades e aspirações. É a dimensão espacial do social, aonde as sociedades são construídas como núcleos organizados e separados pela definição e grau das suas relações com a terra habitada. O espaço geográfico contém paisagens naturais (rios, planaltos, planícies e etc.) e culturais (casas, avenidas, pontes, etc.). Pelo facto do espaço geográfico ser ocupado e organizado pelas sociedades humanas, é necessário o estudo de cada formação histórica e social. Hoje em dia a história do Homem (humanidade) é marcada pelas transformações contínuas, causadas pelo *Homo Technicus*. Isso implica que o tipo de HOMO ao longo do tempo terá passado por diversos espaços. O Homo domina o fogo e a agricultura. O fogo servir-lhe-ia de experiência para dominar o meio que transforma, enquanto a agricultura civiliza a cultura alimentar. É assim que o fogo e a agricultura providenciarão os primeiros grupos de povoamento humano: homem deixar de “zungar” a procura da sua subsistência. Em consequência o homem irá modificar a paisagem que encontrou. Os pastores vivem nas zonas pradarias, os agricultores desfazem a floresta para produzir suas culturas alimentares e servirem-se dos produtos florestais. Numa região favorecendo a pastorícia, os produtos da agricultura terão eventualmente uma demanda maior e vice-versa. E isso predefine a actividade económica: em cada região os produtos importados serão mais concorridos (sobretudo caso forem de qualidade), e os produtos locais terão pouca concorrência. Quando o ser social resiste e domina durante muito tempo, ele cria civilização que se identifica no espaço ocupado/organizado. Isto é, a forma de pensar, de comportar-se singular ou colectivamente, actividade económica, o tipo de organização política ou religiosa, etc.

32 Baumann, H & Hestermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Payot, 1948, pp.147-171 ; Hambly, W.D., *The Ovimbundu of Angola*, Chicago: Field Museum, 1934 ; Hauesstein, A., “Le Ombala de Kalukembe”, in *Anthropos*, #58, 1963, pp.47-120; McCulloch, M., *The Ovimbundu of Angola*, Londres: International African Institute, 1953; etc.

Norte. Este Norte é, soubemos depois, as montanhas de Lombinda (Lu-Pinda³³) e o rio Katumbêla. Nos dicionários, o termo *pinda*, ou *yinda*, ou ainda *vinda* têm os seguintes significados: (1) vencer³⁴, (2) estar à bordo de, limitar.³⁵ Em relação ao reino do Kongo, realçamos que Mpinda se encontra justamente na beira do rio Mwânza, chamado Zaire, equivalendo-se as famílias de Mpânzu.

2) SANJI: de acordo com Moisés Sawônga *sanja* significa geralmente “manifestar o seu poder físico, a força física”, que prossegue: “é aqui que saiu o Jaga Kasandj para apoiar Ndzinga Mbandi”. Embora esta versão não difira muito daquilo que apresenta António Cadornega³⁶, é no entanto hipótese muito simplista a nosso ver. Hambly e McCulloch apresentam-nos os *Sanji* como fazendo parte dos Ndômbe³⁷. Hambly vai mesmo longe na distribuição que faz dos parentescos, chegando a sublinhar que os *Sanji* ou os *Ovimbundu* estariam entre os Cômwe e Lûnda. Aliás encontramos os Ndômbe entre os Lûnda, quer no norte de Lumbâla (provincia da Lunda-Sul), quer nos municípios de Balombo e Bokôyo (provincia de Benguela). Esta mesma posição é igualmente assumida e defendida por Struyf.³⁸

3) NDOMBE: deriva de *pômba*, *yômba* que quer dizer *domar*, *vencer*, *conquistar*.³⁹ Carvalho apresenta estas populações como “habitantes de cima”⁴⁰ em todas partes que ele os localizou entre os Umbundu, em blocos unitários. Entre os Kongo, encontramos justamente uma equivalência anotada por Cuvelier: “Ndombe: Nkânga ikwênda betele ye Nzînga Ñkânga”.⁴¹ Ora, como se sabe, entre os Kongo Ñkânga denota sempre locais acima do rio, em vizinhança com os Ngôyo.⁴²

4) HANDA⁴³: já abordamos essas populações, conforme apresentadas por H. Baumann: “O grupo Ambo, assim como os Ngonga, os Ndonga, os Houmbé, os

33 Essas montanhas não foram identificadas por nossas fontes orais nas diversas regiões incurcionadas. Mas, explicação fornecida por Domingos Kanyôngo informa: “Os Pinda habitavam entre as montanhas Lu-Pinda e o rio de Katumbela, na actual Benguela. Eles protegiam, como nos foi várias vezes contado pelo nosso avô, o país nas montanhas contra a penetração dos Kyaka (provavelmente os Jagas), que eram soldados reais do Mbalundu... e que se revoltaram. Protegiam o país contra as intrusões a partir do rio navegável de Katumbela”. A ver bem o seu depoimento, encontramos ligeira confusão sobre este país que protegiam os Pinda. Mas compreende-se que estes valorosos Pinda sejam guardas de fronteiras entre as subdivisões internas dos Umbundu, assim como em relação aos seus vizinhos. Recolhemos este dado em 2006, portanto antes da publicação do livro de Chiwale (2008). Logo isso parece explicitar a eventual discrepância das informações: Chiwale fala dos *ovimbundu* a partir da sua experiência de Huambo. Ora, os nossos informantes falavam dos *Pinda/Umbundu* como populações de Benguela.

34 Da Silva, *Dicionário nhaneca-humbi*, Lisboa: 1966, p.604.

35 Alves, A., *Dicionário etimológico bunda*, conferir a palavra.

36 Cadornega, A., *História das guerras angolanas, Tomo I – 1680, 1940*, pp.94, 278, 326, 491, ...

37 McCulloch, M., *The Ovimbundu of Angola*, Londres: International African Institute, 1953

38 Struyf, Y., «Kahemba. Envahisseurs Badjok et conquérant Balunda», in *Zaire – Revue Congolaise*, Vol. II, nº4, Avril/1948, pp.351-390.

39 Da Silva, *Dicionário nhaneca-humbi*, 1966, p.64

40 Carvalho, R.D., *Os Kuvale na história, nas guerras e nas crises*, Luanda: Nzila, 2002, pp.55, 73

41 Cuvelier, J., *Nkutama*, p.58.

42 Cuvelier, J., op cit., p.73: «Nkânga: Bavova vo mu simu dia Nzadi bisi Nkanga, bisi Nkunga, bisi Kiunga, bisi Ngoyo i mvila zifwanana».

43 Rosa Melo escreveu um interessante trabalho sobre *Identidade e Género entre os Handa no Sul de*

Handa e os **Ndômbe...** marcam a transição entre os Hereros e os Mbundu tanto linguisticamente como do ponto de vista da civilização”.⁴⁴ Tratar-se-ia aqui apenas das populações que habitam os territórios fronteiriços.

De acordo com essa lógica, no centro temos:

1) MBALUNDU: Embora seja a forma moderna de Mbayi Ñlundu, a expressão não altera nada semanticamente. Mbayi é o local administrativo ligado à *justiça*, de modo que significa genericamente “Corte”, isto é, Ombala.⁴⁵ Ñlundu, como já vimos, é o país das origens entre os Kongo e, especificamente entre os Umbundu, o termo significa a extensão da terra em que habitam, país onde são respeitadas as leis dos ancestrais, ou *ilundu*. Quer então dizer que Mbayi Ñlundu, traduzido em kikongo, é o mesmo que Mbazi’a Ñlundu (Ñzundu), Mbazi’a Ñkanu, ou melhor ainda Mbazi’a Kongo, que se situava também no centro. De acordo com tradições ainda familiares aos nativos da província do Huambo⁴⁶, conforme observou Samuel Chiwale, Mbayi Ñlundu era o local em que se encontrava instalado o órgão administrativo central dos Umbundu. Este local de governo em que residia o poder do Rei soberano, ao cujo poder submetiam-se os “reis dependentes” (por meio do pagamento de impostos), apenas (ou fazia parte de) um território chamado Luvêmba. De facto, a actual cidade de Luvêmba está em linha paralela em relação a Mbâyi Ñlundu. Mas dado que o “Rei soberano” residia em Mbâyi Ñlundu, este local acabaria por destacar-se mais em relação a Luvêmba. Em comparação, no reino do Kongo encontramos que Mbânza-Kongo como equivalente de Mbayi Ñlundu, que se encontrava no território chamado Mpêmba, equivalente de Luvêmba.

2) WAMBA (Huamba, Huambo) significa *fixar-se*, e designa o epicentro dos ancestrais. Por si só o termo designa algumas vezes os ancestrais (mortos) e seu pacto com os habitantes da terra (vivos). *Wâmba* era o local de reunificação das populações oriundas de outros cantos do território umbundu. Em lyumbundu a expressão *kohale* quer dizer *antigamente*. Utiliza-se ainda, embora raramente, *kohama* ou *kowâmba*. Este último termo é sempre evocado no tribunal como forma de prestar juramento de fidelidade às normas e costumes dos ancestrais.

Angola, publicado em 2005 pela editora Nzila. Na sua acepção os Handa constituiriam uma unidade à parte, diferente e fora do contexto Nyaneka-Nkhumbi. Curiosamente os Handa (do seu estudo) localizam-se entre as províncias de Namibe e Huila. Com as observações de Samuel Chiwale compreende-se que possivelmente o epíteto de “tribo” terá originado de múltiplas contextualizações. Hânda, por exemplo, seria um conjunto de populações cuja apelação surgiria de um topónimo que localizava seu “espaço”. Contudo, eles não deixam de ter laços fortes com as populações que Estermann chamaria de Nyaneka-Nkûmbi.

44 «Le groupe Ambo y compris les Ndonga, le Houmbé, les **Handa** et les **Ndombe...** marque la transition entre les Hereros et les Mboundous aussi bien linguistiquement que du point de vue de la civilisation». *Ovi* ou simplesmente *Vi*, prefixo marcando o plural em alguns dialectos de Kongo-dya-Mpângala, e equivale noutras regiões a MI ou BI: *Ovindele*= omundele, os brancos; *Ovilimbu* = obidimbu, os macacos.

45 Hauenstein, A. “L’Ombala de Kalulembé”, in: *Anthropos*, #58, 1963, pp.47-120

46 Em quase todos seus municípios investigados a informação pareceu-nos unânime.

3) NDULU: Quase todos os informantes que contactamos nas regiões do Sul acreditam que *Andulu*, que hoje designa apenas uma cidade de um município, constituía a base das “forças armadas” Umbundu responsáveis pela protecção da integridade de Mbayi Nlundu. Este exército dividia-se em: (1) guardas da realeza, os grupos de soldados ou funcionários ligados a segurança de Ombala⁴⁷; (2) polícias prisionais, que tinham como tarefa “conduzir o prisioneiro” isto é, o *ekôngo*, ao tribunal. Nesse aspecto (i) o *ekôngo* é aprisionado e julgado para a formação da culpa e sentença pelo *hôngo/tribunal*⁴⁸; (ii) a interferência de Nyaneka como senhor dos *nkûmbi* (prisão) é tardia, já que tudo indica que no princípio esta tarefa competia apenas aos Nkûmbi, uma vez que *umukumbi* significa “antigo cepo para os presos”. Mas estamos diante de uma situação que ainda exige estudos profundos para determinar, e por isso a compreensão de *ndulu* ainda não é conclusiva. Contudo, entre os Kôngo o termo *ndolo* deriva de *lola* e significa “punir, dar culpa à, aplicar sanções à”. Quer dizer, o termo é portador da ideia de alguém sancionado, declarado culpado pelo tribunal (*ekôngo* do *umkûmbi*).

No Sul temos:

1) KAKONDA: de acordo com Luís Belchior Pintal⁴⁹, nosso informante autóctone, significa local da primeira unificação das populações caçadoras graças a uma sentença emitida no Ombala. Seu relato estabeleceu paralelismo entre as *mulembeiras* que lá encontramos e o país dos *nkôndo*, isto é, das *mulembeiras*, além de recordar que “rei” dos Kakônda residia em Kaluñkêmbé. Esta versão dos relatos é relativamente sustentada no trabalho de Alfred Hauenstein.⁵⁰ Se pois consideramos Kakônda como designação genérica, veremos que foi em Kaluñkêmbé que se localizava o grande Ombala (capital).⁵¹ O significado do próprio termo indica que seria aí o *Axi Mundi* dos Kakônda. O prefixo Kalu significa lugar de, terra de; e **Kêmbé**, de acordo com Albino Alves,⁵² significa paz, tranquilidade. Com este significado a versão kôngo seria *nkálu ñLêmba*, ou *nkálu yêmbé*⁵³ cujo sentido é “terra da paz” ou “lugar de tranquilidade”. A *mulembeira* aí é chamada de *olêmba*, sinónimo de *ukêmbé*. Samuel Chiwale também nos lembrou que na tradição antiga a *mulembeira* era ligada ao poder político/

47 Hauenstein, A., op cit., pp.67, 84-86.

48 Da Silva, *Dicionário Nhaneca-humbe*, p.458

49 Cidadão oriundo de Vikungu pelo lado materno (Huila), residente actualmente em Luanda onde é supervisor de serviços de higiene.

50 Cf. Hauenstein, A. “L’Ombala de Kalulembé”, in *Anthropos*, #58, 1963.

51 Balandier, G. *Anthropologie Politique*, P.U.F, Paris, (3^a édit), 1978, p.132

52 A propósito de *kêmbé* e *lêmbé* Albino Alves fornece as mesmas definições. Ver os termos (artigos) no seu *Dicionário etimológico Bûndu*, várias vezes citado.

53 Yêmbé: Paz (biyêmbé), Alegria (biyêmbé); Pomba (yêmbé), mas também pobreza (buyêmbé). No sistema metafísico muntu-angolano, existe bu-mputu e bu-yembe como dois tipos de pobreza diferentes na sua forma: a primeira é figurativa, e a segunda é literal: buyêmbé significa “perca dos haveres” ou “roubo”, de alguém que foi roubado e que fica privado de algo. “Biyêmbé kala kayânga buyêmbé”, quer dizer “a Paz tem alto custo” ou, literalmente, foi pago um alto preço para se alcançar a Paz. Inclui a ideia de “deu-se tudo o que se tinha em troca da Paz”, razão pela qual bi-yêmbé (Paz) está correlacionada com bu-yêmbé.

secular⁵⁴ naquela localidade. Na tradição oral o poder do rei Katyavala é ligado à *nkôndo*, árvore que apazigua os homens de Kalulêmbé (Kaluñkêmbé). Katyavala Mbwiła chamava-se Nkônde para os Umbundu, Cômwe e Lûnda. Nos Kôngo, Kakôndo pertence a linhagem dos Nzînga, logo ocupa a parte do Sul na organização territorial, tal como já abordamos.

2) KALUQUEMBE: As informações fornecidas por Alfred Hauenstein são suficientes para indicar a diferença entre Ombala, especificamente em Kalulembé, da mesma forma que os localiza no panorama umbundu das populações chamadas Kakônda. Hoje são *duas cidades* diferentes nas províncias da Huila. Ora, ao situá-las em relação a Mbayi Nlûndu, Ndulu (Andulu), etc. notaremos nitidamente a sua posição meridional.

3) NGANDA: embora não haja diferença semântica entre *hânda* e *ngânda*, convém salientar que como topónimos os termos designam dois espaços distantes um de outro. Enquanto encontramos Nganda na Huila, Hânda encontram-se no norte da província do Huambo e ainda em Benguela.⁵⁵

Com base na informação fornecida de forma solta por Samuel Chiwale, ficou para nós evidente a semelhança entre a organização territorial das antigas populações umbundu e aquela dos Khoi-San. A mesma organização territorial é totalmente coincidente a dos Kôngo. Não obstante o efeito semântico perturbador forjado pela terminologia antropológica colonial, através dos termos *tribos*, a disposição geográfica indica que todos esses povos constituíram populações habitando um só país, cuja complexa administração não foi bem compreendida pelos primeiros estudiosos que se interessaram pelo assunto.

Aproveitamos aqui para salientar dois pontos observados por Olderogge, isto é, (i) que os San estariam na zona anteriormente habitada pelos Khoi Khoi, e (ii) que os San dispõe-se de “três géneros”. Sobre este último, os Kwâdi⁵⁶ expressam esses três géneros de forma semelhante aos Kôngo, isto é: (i) **singular** para denotar a origem materna de todos os que pertencem a família dos Ova-Kankwala ou os Kwadi/Kwahala, que não podem ser misturados; são localmente chamados de *singulares* para lembrá-los a sua tarefa de unir as populações⁵⁷; (ii) **dual** para denotar as duas outras famílias, os Nsaku e os Mpânzu, que podem unir-se

54 Na sua auto-biografia, página 16, Samuel Chiwale destaca o papel representativo da *mulembeira* que se encontrava defronte da *Ombala* do seu pai, enfatizando a sua “grande sombra” como lugar de celebração de acordos de paz entre os populares. Seria por isto que se diz tradicionalmente que *Nkôndo* apazigua os homens.

55 Recomendamos a leitura da antropóloga Rosa Melo, particularmente o seu *Identidade e Género entre os Handa no Sul de Angola* (Luanda: Nzila, 2007, pp.36-42). Em nossa expedição visitamos as duas localidades e recolhemos depoimentos que corroboram nossos argumentos.

56 O próprio D. Olderogge partilha parcialmente essa posição, *História de África*, Vol. I, p.310. O autor classificaria as línguas dos Kwadi (Kwahali/Kwankala) de *paleoafricana*. Actualmente encontramos essas populações em Kwându Kûbângu, na bacia inferior de rio Kuvangu. Na Namíbia estão em Caprivi.

57 As meninas dessa linhagem não poderia formar família com os “de fora”, ou “outsiders” como são chamados em Caprivi (Namíbia).



e formar um bloco eleitor dos singulares/unificadores, os *Ñzînga*; e (iii) **plural** para denotar a totalidade, isto é, do *singular* e do *dual*.

3. A linhagem que reina é sempre “estrangeira”

Reza a tradição Kongo que a Mãe das origens chama-se “Nove”. Para os Kwanyama, essa mesma Mãe chama-se Nyambali.⁵⁸ De acordo com a lenda kongo Mazînga, a Mãe ancestral de todos os Kongo, tinha nove seios. Semelhantemente Ngambali (Nyambali) é o nome da reunião de nove pedras entre as populações de Kakôngola (Caprivi/Namíbia), assim como em Kawûndu (!*Kaund*) das populações vizinhas do parque de *Kaudom* na Namíbia.

De acordo com Inácia Gomes de Oliveria,

os Ova-Kwanhali⁵⁹ criaram sempre, como pastores guerreiros, uma ascendência cujas funções sociais consistiam em harmonizar as discrepâncias sociais e resolver os conflitos que podiam surgir das migrações. Foi essa linhagem que impunha sempre o chefe. O soba Cuanhama diz-se descendente dos Ova-Kwanhali, que têm predominância na execução administrativa.⁶⁰

Ainda hoje os sobas (Osoma) das comunidades “zimbabweanas” (bantu) em quase todas regiões fronteiriças entre Angola e Namíbia associam suas origens aos !Kung, principalmente os Hînga (Yînga). Notável é também o facto de os Kwânyama namibianos defenderem até hoje que o enterro do rei Mandume-Ya-Ndemufayo tinha de ocorrer em Namíbia, e não em Angola, porque é na terra de origem que se enterram os mortos. Assim argumentam porque o rei pertencia ao “clã” de Ova-Kwanime (Yînga ou Pamba⁶¹), localizado geograficamente na região de Njiha (Ondjiva, ou Ji/’ha), na Namíbia. Esta situação é de tal interesse no seio

58 Cf. Estermann, C., op cit p. 27.

59 Na verdade trata-se apenas de Ovankwankali/Ovankwala, embora hoje se queiram duas linhagens da mesma origem uterina. Em Caprivi, ano de 2005, tentando com muita dificuldade transitar para entrar em Kwandu-Kubângu (as vias ainda estavam degradadas pelos efeitos da guerra), nos deparamos com dois casos de Kwanhali cuja avó era Kwankala, assim como a mãe. Contudo eles eram Ovankwankali. Partimos desse pressuposto para sustentar que Kwanhali e Kwankala seriam duas versões da mesma coisa.

60 De Oliveria, I.N.T.G. *A evolução histórica dos Cuanhamas*, Faculdades de Letras de Lisboa (AD LUCEM), 1962, p.6.

61 “I Mandume oje Ohâmba jaxumimie monkuanyama”: “Eu Mandume (ya Ndemufayo) da linhagem Ohâmba entre os Kwanyama”, escreve a autora Inácia de Oliveira, op cit., p.81. No terreno colhemos uma informação complementar, segundo a qual “apenas os Ovañkwâka podiam ‘entrar’ e reinar no Ombâla (capital), tal como foi o caso de Osoma Mandume ya Ndemufayo, que era Hînga (Omuñkwâkâla) por parte materna e Pama/Pamba (OmuHâmba) da parte paterna” (nota de campo). A nossa fonte chama-se Tuchina Halendehende, que pertence à linhagem dos Hînga (Yînga) pela sua mãe/avó materna. Ela justificou que Mandume – tal como reza a tradição da sua linhagem – era um Yînga. Curiosamente assume também que essa linhagem vem dos Ovangôgolo, quer dizer, dos !Kung. Quanto a nossa pergunta sobre a descendência uterina de Mandume, eis o que ela responde: “Todo Kwanyama tem sua família que enraíza na localidade onde nasce. Somente os que foram escravizados não têm [esse tipo de] família. Osoma Mandume não tinha apenas dois sobrinhos, ele conhecia seus sobrinhos directos. Mas existiam outros sobrinhos directos que não conhecia [que são sobrinhos por linhagem].”



as tradições culturais dos povos da região que circulam entre os namibianos a possibilidade de o “túmulo” de Mandume ya Ndemufayo, situado em Angola, encontrar-se vazio, enquanto outros dizem estar ele enterrado em Angola e na Namíbia.⁶² Os dois lados destas teses sustentam que um chefe só podia ser enterrado na sua Mulêmba, termo que pode significar, tal como vimos, 1) terra dos tios maternos, isto é, terra da origem, e 2) colégio administrativo. Com a confusão semântica que os termos Ombala e Mulemba comportam actualmente, é difícil determinar com base neles o local do seu verdadeiro túmulo, o futuro dependendo dos jogos diplomáticos entre Angola e Namíbia.

Na Namíbia é tradição os sobas das “sociedades bantu” associarem suas origens de realeza aos clãs dos !Kung, tal como indicam as observações de Richard Lee e Robert Hitchcock quando escrevem: “*traditions have it that the royal line was founded by marriage between Ovambo men and hunter women*”.⁶³

Tanto para a tradição popular, como para esses autores, as “hunter women” sempre foram de origem !Kung. Do mesmo modo, muitos sobas em regiões como Benguela legitimam a sua autoridade evocando a linhagem real de Mavínga, isto é, Yínga, como sua ascendência. Eis como um dos nossos informantes argumenta: “Muwela era o Ondjango onde íamos resolver os assuntos da terra/país⁶⁴. É lá que todos os nossos antepassados iam rezar em hora dos seus Mwata⁶⁵, desde Mavinga até Kamunda”. A Mavínga aqui referida pertence ao Kwându Kubângu, enquanto os *Mwata* eram autóctones⁶⁶ de Mavínga, segundo a tradição dos nossos informantes. Este dado pode portanto pressupor a afirmação hipotética de que os *Mwata* são da linhagem de Mavínga, mas apenas suposição – digna de uma investigação académica relevante. Mas quanto ao Kamunda, lembrou-nos um Soba de que não se trata dos *musseques* (bairros) que se encontram nas cidades de Benguela e

62 Duas fontes orais contactadas em Ondjiva, entre 1999 e 2003, nos narraram com senso de plena convicção essas teses. O primeiro é um angolano de nome Hombo Ekuyu, 56 anos, mas que também se considerava namibiano. O segundo, seu filho John Hombo Hamba, que nasceu em Okavângu (Angola), argumentou que seu pai nasceu em Urundu (!Kaudum/Namíbia) assim como seus bisavôs, mas que sua ascendência estava em Angola. Pelas mesmas razões pai e filho tentaram convencer-nos de que Mandume ya Ndemufayo terá sido mesmo enterrado em Angola e na Namíbia, simultaneamente. Pareceu-nos que as populações fronteiriças dessa região, principalmente os Kwanyâma, têm dificuldade de assumir a cidadania angolana com negação da namibiana. Consideram-se kwanyamas porque são Angolanos e Namibianos ao mesmo tempo. E tendo sido rei, acreditam que Mandume não poderia ter sido enterrado apenas num dos lados.

63 R. Lee e R. Hitchcock, “African Hunter-Gatherers: Survival, History, and The Politics of Identity”, in: *African Study Monographs*, Suppl.26, March 2001, p.267.

64 É curioso o facto de que para quase todas autoridades tradicionais o termo “país” não designa Angola. O Soba Sakayala Mwali considerou de “o meu país” uma região que invade o espaço do Congo Democrático; algumas famílias de Mpângu (Uíge) têm as suas terras no Congo Democrático. O soba de Sunde, em Cabinda, considera como “o meu país” um território que abrange os dois Congo. Algumas famílias Kawîndu (Namíbia) reclamam serem donos de terras que estão no Kwando-Kubângu (Angola). Assim é que muitos se tornam autóctones em ambos países, impondo ao estudos o conceito de transnacionalidade ou multi-nacionalidade.

65 Enquanto o soba menciona Mwali, o intérprete traduz por Mwata.

66 Nem sempre foram os autóctones. A tradução correcta seria, talvez, de “oriundos”. Prova disso é que três gerações das autoridades passadas nasceram na região, mas a origem dos seus “clãs” se localiza nas “famílias” !Kung (pelo nome). Tal é o caso de Soba de Kayove, que abordamos em Balômbô, que defendeu com convicção total que os legítimos de Kavoye vêm de O-Ndoye (que no caso podem ser os Do-hoye dos !Kung).

Huila. Para ele Kamûnda significa “pequena Mavînga”, e não “pequena montanha” como nós traduziríamos. Eis o que afirma o soba Kaluvûndu Pedro, para esclarecer: “os Mwâta⁶⁷ foram se estabelecer em Kamûnda, casaram, fizeram filhos e tornaram-se um povo grande, mas é Muwêla que era o local de encontro. E sempre marcaram sua presença”. Quer dizer, os Mwata, que são autóctones de Mavînga, criaram uma outra Mavînga que a tradição local refere como a pequena Mavînga, ou ainda a linhagem matrilinear que justifica a autoridade como originária de Mavînga, isto é, dos *Ova-Inga* de Inância de Oliveira. Assim, os Ova-Kwanhali de Inácia Gomes de Oliveira tornam-se os Ova-Kwankali de Estermann e outros autores anglófonos, sobretudo. A família dos Ova-Inga terá sequenciado a dos Ova-Kwankala, embora seus membros representem diferentes funções económicas nas suas sociedades (os primeiros são caçadores e os segundos são pastores).

No Moxico o Soba Sakaya Mwali relatou que “Ma-Kônde era do clã Senga na origem, na região de Lûndu, e por isto reclamou legitimidade perante Sâ Kalênde⁶⁸, seu irmão mais velho”. Juntando as peças desta locução teremos os topónimos e patronímicos seguintes: Ma-Kônde, Saka Lênde, Lûndu nyi Sênga. Ora, os Yînga de !Kawûndu (!Kaudom⁶⁹) em Namíbia são também chamados de “Sênga” pelos Ju/'Hoansi, isto é, como a linhagem-mãe. Curiosamente, «!Kaudom» ou Kawûndu diz-se também Ka-Lûndu entre os Kwanyama de Mbukusu (nas duas margens do rio Okavangu), evocando-se aí o mito do herói caçador informado por R. Lee.⁷⁰

Não só há vestígios da “etno-história” dos !Kung entre os Kwanyâma, como também estes vestígios estendem-se mesmo aos Cômwe. Indo ao panorama kôngo, pode-se tirar partido destes vestígios da seguinte forma:

1) As populações se reconhecem e se posicionam nas suas funções sociais pelos seus patrónimos (nome da linhagem) que, aliás, regulamentam as redes sociais de relacionamento. É na base disso que todos sabem que apenas os Yînga podiam reinar (administrativa ou politicamente) perante as linhagens Nyômbe, Omuramba (que são considerados como “descendentes” de Yînga), Mbukusu (descendentes da linhagem de Pamba), Mongongo (Ngôngolo), etc. Portanto, os da linhagem de Yînga não podiam eleger o Osoma, isto é o rei.⁷¹ Os Kôngo têm os Nzinga que são eleitos pelos Nsaku e Mpânzu, e não podem auto-eleger-se.

67 Na versão original é Mwali

68 Para o Soba, Sâ Kalênde significa “pai de Kalênde”. Na sua explicação, Kalênde aparece ora como Cibind Irung, ora como o legítimo filho deste com a descendência de Makônde, isto é Kônde. Como já mostramos no primeiro volume, tratar-se-ia de Ruej (Lênde). A textura que o Soba apresenta faz perceber que nem Makonde, nem tão pouco Sakalênde, reinaram; apenas pessoas que nasceram da miscigenação dos dois (descendentes maternos de Makônde e paterno de sakalênde) podiam reinar. Ao confrontar com as nossas hipóteses apresentadas nas filiações entre Kôngo-Cokwe, este detalhe ajuda a compreender a expressão “Kônde deserdou os seus filhos...”, de maneira que a sua “herdeira” seria legitimada pelo “Sakalênde”. Nessa acepção seria SAKA LÊNDE. Cf. Batsikama, P., *As Origens*, p.68.

69 Pode-se encontrar os Kawûndu, nome também pronunciado tradicionalmente como Ngûndu, em Mayômbé. Cf. Wauters J.A., *L'Etat indépendant du Congo*, Falk Fils, Bruxelles: 1899, p.284.

70 Lee, R., *The !Kung San*, Cambridge University Press, 1979, pp.26, 38, 43. Talvez assim se explica porque o povo era, para repetir a expressão deste autor, “Hunter-Gather”.

71 Osoma significa a autoridade do município. Na linguagem popular o termo tem o sentido de rei.

2) Entre os Kwanyâma e Umbundu os termos Otjo-mbali (mãe-ancestral), Yînga e Muwêla (Huila), legitimam a eleição de qualquer autoridade ao “trono”. Isso indicaria, baseado nos estudos existentes e nos dados colhidos na nossa pesquisa de campo, que a matrilinearidade oriunda dos !Kung ainda intervém na gerência pública das populações zimbabweyanas do Sul de Angola. Da mesma forma, a sucessão ao poder no reino entre os Kongo era matrilinear, sempre relacionado com a linha uterina de Mazînga.

3) O professor Andrew Smith da Universidade de Cap Town, na Namíbia, observou que que “a área de Nyae Nyae-Doe foi dominada durante séculos pelas autoridades estrangeiras”.⁷² No primeiro volume deste estudo mostramos que os “Ntinu” de Mbânza-Kongo eram estrangeiros ou, para repetir a expressão de Andrew Smith, “outsiders”. Os cronistas confirmam largamente este facto, com destaque para Cavazzi e Cadornega, e mesmo Van Wing.

a) Descrição das linhagens

Vamos agora percorrer sumariamente a história de algumas famílias Kwanyâma que apresentam parentesco com as linhagens Kongo, tal como se acham nas narrações “genealógicas” que são exclusivamente designadas por *Ndumbululu* – nome de sua origem histórica.⁷³

1) Clã de Omukw’ango(m)be

Começemos por anotar a seguinte citação do padre C. Estermann, feita por Inácia de Oliveira:⁷⁴ “*Omukw’angobe u’ekondo / Lakolonga ondyo...*” (*O do clã do boi é o do casco / Os dois são o sustentáculo da casa*).

Por sua vez, acerca dos Kongo, o padre Jean Cuvelier escreveu: “*Na Ngômbe za Kongo, watûnga nkuzu*”.⁷⁵ Traduzindo, “Na Ngômbe za Kongo construiu papagaio (“nkuzu”). Mas *nkuzu* poderia também designar, em paralelo com a oração linhagética Kwanyama, uma *casa*. Mas nesta citação representaria a estrutura política. Para sustentá-lo podemos mencionar primeiro os autores antigos que afirmavam que alguns altos funcionários da Corte Kongo não usavam roupas da cintura ao peito, e usavam chapéus de penas de “nkuzu” ou de outro animal relacionado com a nobreza real.

72 “In 1994, they initiated a joint Project in oral history, archaeology, and cultural resource management. The goal was to evaluate the claim of “revolutionists” that the Nyae Nyae-Dobe area had been dominated for centuries by powerful outsiders”, in: Lee R. & Hitchcock R., artigo já citado, p.268.

73 De Munck, J. “Notes sur... quelques Ndumbululu”, in: *Ngonge*, nº 1, Julho 1960, Léopoldville; Ryckmans, A. «Notes sur... quelques Ndumbulu», in: *Ngonge*, nº 2, Agosto 1960, Léopoldville.

74 Inácia de Oliveira cita o Padre C. Estermann, que escreveu o seguinte:

“Omukwangobe n’ekondo/”lakalonga ndyuo/Ongobe onana/Nande o kutwina”, cuja tradução é: “O do clã do boi é o do casco/Os dois são o sustentáculo da casa/Um boi é sempre desejado/Mesmo amarelo que seja”. In: *Etnografia do Sudoeste de Angola. Vol.I. Os povos não-Bantos e o grupo étnico dos Ambos*; Junta de Investigações do Ultramar, 1956, p.126. NB: A cor amarela não é por eles apreciada.

75 Cuvelier, J., op cit., p.62

Por outro lado Mertens classifica “nkuzu” como “bibulu bya mpu”⁷⁶, isto é, “animais do poder”. Já Raphaël Batsíkama⁷⁷, num trabalho ainda inédito, refere que “nkuzu” seria expressão referente à Majestade.⁷⁸ Logo, “Na Ngômbe za Kôngo” quer indicar que a função dessa linhagem consistia em “organizar (construir/ *watûnga*) a estrutura política e administrativa”. Razão pela qual a expressão “za Kôngo” indica muitos Kôngo, isto é, todo o território e povo Kôngo.

Poder-se-ia contra-argumentar que o termo “Nkôndo” em kwanyama não é morfologicamente o “Kôngo” da citação de Jean Cuvelier. Ou, será “Nkôndo” dos Kwanyama o “Kôngo” dos Kôngo?

Na primeira locução Inácia de Oliveira cita C. Estermann, a quem traduz: “O do clã de boi é o do casco”, o que parece sugerir que temos aqui dois clãs: (1) Ngombe e (2) Nkôndo. Entre o Kwanyama *nkôndo* designa irmandade, união, a camaradagem entre gémeos. Quando alguém se diz “*pânge*” de outro (pângi, em Kikongo), essa relação chamar-se-ia “ekondo”. É por isso que nos Kôngo *kôndo* é sinónimo de *kôngo*. Quando Inácia de Oliveira traduz “kondo” por “casco”, parece estar a referir-se ao “esqueleto da construção”, razão pela qual ela prossegue dizendo que “lakolonga ondyo”, isto é, “(os de bois são) o sustentáculo da casa”. Mas os actuais Kwanyama preferem outra tradução: “Os clãs de Ngômbe são os perspicazes do país”.

De toda a forma as duas versões indicam que o “kondo” Kwanyama aqui empregue **significa** o **sustentáculo ou esqueleto** da construção/casa. Neste sentido não só “nkuzu”, mas também o uso do plural “za Kôngo”, indicaria que se trata de uma fusão de duas versões (Kwanyama/Kôngo) que se referem a mesma coisa: estrutura política e administrativa. Salientamos que o “nkôndo” Kwanyama é *!kund* dos *!Kung*, muitas vezes utilizado para designar “Ondjiva” (U-Ndiva, Wundiba, Ndiba, Ji/’ha), assim como Ombala⁷⁹, com o sentido de origem comum a todos. Voltamos aqui a recordar que na Namíbia, entre os Ju/Huansi, a região de *!Kaudum* (Kawûndu: fonte, fontanário) é considerado **da mesma forma** que “Nkumb’a Wungudi” entre os Kôngo.

Em Kwanyama “ondyo” pode significar “casa” numa linguagem ordinária, mas não na linguagem sagrada (retórica). Nesta “casa” diz-se “ewûmbu⁸⁰”, “epata⁸¹”, “onkandyo”. Literalmente, “ondyo” ou “ondwo” significa “aposento da casa”, ou o

⁷⁶ Mertens, J. *Les Chefs couronnés chez les Bakôngo orientaux*, Bruxelas: IRCB, 1942, p.86

⁷⁷ Batsíkama, R., *L’Histoire du royaume du Congo enseignée selon sa propre toponymie. Le cas de Kinsâsa*., Este Manuscrito chegou a ser aprovado para publicação pela editora francesa L’Harmattan, com prefácio do professor John Janzen, da Kansas University. Mas por razões desconhecidas ainda não foi publicado.

⁷⁸ *Mbizi* ou *bibulu bya mpu*, que o padre J. Mertens traduz pejorativamente como «os animais de chapéu». Trata-se aqui do chapéu do chefe, a coroa, símbolo de realza. Estes animais da coroa ou do poder são de dois tipos: 1) Aqueles que simbolizam a majestade: os animais e pássaros de pena, com manchas: *ngo* (leopardo), *mfuna* ou *nsûngu* (antílope cavalor), *nkânga* ou *nkêlele* (pintada), *nkusu* (papagaio), etc. 2) Aqueles que simbolizam a força: *nkosi* (leão), *nzâvu* (elefante), *mpâkasa* (búfalo), *ngûvu* (hipopótamo), *mbôma* (serpente), etc. Os primeiros estariam ligados à funções sociais dos Nzinga, e os últimos à funções sociais dos Mpânzu: «*Nkôsi nkûimba, ngo matona*»: ao leão, os rugidos (a crueldade, a força), e ao leopardo, a mosqueadura (a púrpura, a majestade). Van Wing J., op cit., p.48

⁷⁹ Ombala, capital ou palácio, onde eram tratadas as questões relacionadas com a justiça entre as populações.

⁸⁰ Lûmbu, em kikôngo. Este termo contém a ideia de um grande quintal com várias habitações geridas pela casa/habitação do tio de todos os ocupantes.

⁸¹ Em kikôngo *evata*, *divata* ou simplesmente *vata*: tem a ideia de vários clãs juntos (kânda), de aldeia.

“solo onde se ergue uma casa”, mas não a própria casa. Aliás, a expressão “lakolonga ondyo” significa literalmente “lugar onde se constrói as fundações da casa”, isto é, da *ondyo*. *Oci-longo*, que é da mesma raiz que *lako-longa* e significa “país”, no sentido de “estrutura” ou de “conjunto das instituições públicas e privadas”, razão pela qual se refere aqui ao ondyo/ondwo. Neste sentido reconhece-se a “densidade” !Kung na gestão dos assuntos sociais: a casa é o núcleo principal e compõe-se de pouca gente; já entre os Kwanyâma e os Umbûndu dir-se-ia “ondyo”, isto é, grande casa (o que é muito diferente de simples casa).

Substituído por
“tem o sentido de”

Ngômbe e Nkôndo são clãs da mesma pertença, em termos de consanguinidade, dentro da estrutura geral de parentesco kongo. Nkôndo, conforme empregue na oralitura Kwanyama, seria uma variante de “Kôngo”, sobretudo quando Inácia de Oliveira quer nos apresentar na sua escrita uma “bela” prótase⁸², cujo sujeito oracional impessoal apoia a nossa hipótese: “ukondo... lako-longa ondyo” seria hipoteticamente “ukondo... lako-konda ondyo”, o que não altera o conteúdo fundamental.

Tal como acabamos de ver, “u-Kôndo” tem uma trama semântica muito próxima de “Kôngo”, quer entre os Kwanyâma, como entre os Kôngo e os Umbûndu em geral: Hânda, Nyaneka, Cômwe, etc.

Omukw’angômbe wu’ekôndo seria, neste caso, uma hipotética equivalência de **Ngômbe za Kôngo** como linhagem. Aliás, é o verbo “lakolonga” que sucede directamente a “wu’ekôndo” (em Kwanyama), que se reduziria em **Kôngo** não só entre eles; os Kwanyâma, também, preferem dizer “Hôngo”, um sinónimo de “Hôndo”, tanto que o próprio relato especifica que “...wu’ekôndo lakolonga”. “Lyako-lônga” ou ainda “lyako-kônga” em Kwanyâma, Nyaneka e Umbûndu é o sinónimo de “kôngo” nas respectivas línguas e, também, em kikôngo significando hospedar⁸³, albergar, reunir, juntar, acolher, etc. E como o verbo *lyako-longa* sucede ao *wu’ekondo* no relato kwanyama, tratar-se-ia de *Ngômbe zi Kôngo*, com base na teoria paremiológica.⁸⁴

2) Clã Pamba

De acordo com tradução de Inácia de Oliveira, temos ainda a seguinte sentença: “Pamba letuaua posa / Kalunga letuaua m’omunhula...”⁸⁵ (*Que Kalunga nos proteja pelo lado / Que Pamba nos acompanhe de perto*).

Se por um lado a expressão “letwawa m’omwali”⁸⁶ implica uma protecção, pelo outro “letwawa pesa” indica “acolhimento”. Os !Kung que encontramos entre os Hânda (uma das famílias dos Umbûndu na fronteira entre as províncias angolanas Cunene e Kwându-Kubângu) partilham o mesmo relato e fazem referencia a

82 Exposição hipotética e condicional que as narrações retóricas apresentam na Tradição oral. De acordo com essa teoria, que tentamos demonstrar no nosso estudo anterior (Volume I), toda a oração prosódica contém o termo patronímico inseparável do seu “verbo patronímico”. Exemplo: 1) “Mazinga wazinga zimvila zawônso” (Cuvelier, p.21): Ndâmbu, ou Nlâmba, é um patronímico.

83 Quer dizer “base da sociedade”. Os Nyaneka dizem “lyako hônga” ou até “lyako pônga”, tal como é o caso entre os Hânda (ditas populações Umbûndu).

84 Batsikama, P. *As origens do reino do Kôngo*, pp.43-49

85 Oliveira, I. G., op cit., p.215

86 *Omunwâli* seria outra grafia de omunhali pelo seguinte: munya = munha

“Pa(mba)” e “wa lyih’esa”. Em termos fonéticos *Lyih’esa* parece aglutinar dois termos, *lyiha* e *hesa*). Na realidade em lunyaneka (língua dos Nyaneka) “*lyehesa*” significa “acolher, abrigar, recolher, albergar”⁸⁷ e é sinónimo de “lyako-longa”, referido no relato linhagético anterior.

Visivelmente não parece haver prosódia alguma. “*Letuaua posa... letuaua m’omunhula*” seria apenas uma fórmula retórica. Se a-b, e se “Pâmba letuaua posa” pode ser o “a” e “Kalûnga letuaua m’omunhula” um possível “b”, com todas as suas frequências e sequências (a’, b’ ou a”, b”, etc.) de acordo com a teoria de paródias paremiológicas, pode-se facilmente supor a “queda” de algumas palavras, ou até frases inteiras: “Pamba... Kalunga letuaua m’omunhula”. Isto na verdade não alteraria fundamentalmente o conteúdo do texto segundo o qual “Pamba... Kalûnga protege”. Talvez seja por isto que, entre os Kongo, os monarcas insistem em afirmar que “Mbâmbi yasumikwa, ke yisuminwa. Ovo yisumunwa, ensi ye zulu zifwidi”,⁸⁸ cuja livre tradução seria : “a fronteira (plantada) não pode ser tirada (desenraizada) pelo inimigo. Se ela for desenraizada, disto resultaria o fim do mundo (a terra e o céu irão acabar”. De outro modo, é por isso que os monarcas (Mbâmba Kalûnga) devem proteger o povo.

Mais acima vimos que o termo “pâmba” significa “família” e “parentela” entre os Kwanyâma e outras populações do Sul.⁸⁹ As outras variantes são: *hâmba*, tal como no cesto divinatório Cômwe, ou ainda *kâmba* ou *lamba* em Kimbundu.⁹⁰

Eis porque enquanto à Kalûnga é atribuída a responsabilidade da protecção, e ao Pâmba é reservada a tarefa de “condução do povo”, de “a parceria e acompanhamento do povo”, porque este “conhece os segredos da terra”, que consistem em leis (nsiku = leis e nsi = país). Daí que Kilamba (o Pamba dos Kwanyama) é o “chefe consagrado, isto é, o jiSoba.⁹¹ No fundo, as funções de Pamba e Kalûnga parecem complementares, e se recorrermos às noções da cosmogonia, ou da antropologia religiosa e política, Pamba e Kalûnga representaria efectivamente duas funções exercidas por uma só pessoa: o jiSoba, ou ainda Pâmba exercendo as suas funções sob orientações traçadas por Kalûnga.

Sobre a linhagem “Mpamba Kalûnga” (Mbâmba Kalûnga) Jean Cuvelier escreve: “*Mbâmba Kalûnga walûngila mavitu ma lumbu lwa Wene wa Kôngo*”.⁹²

De acordo com a tradição Kongo, Mbâmba Kalûnga estende admiravelmente a sua tranquilidade no “palácio” e no “dia” da administração em Mbânza-

87 O Padre António Joaquim da Silva, do seu *Dicionário Português-Nhaneca*, p.13, dá o sentido de “hospedar”.

88 Cuvelier, J., *Nkutama...*, p.20 e 30. Essa versão já é relativamente influenciada pelo cristianismo.

89 No seu Dicionário, página 1050, Alves nos dá esse sentido também para a língua Umbundu.

90 Coelho, V. “Agostinho Neto: o nosso kilâmba moderno” in: *Voz Igual*, Luanda: MPLA, p.147. Este antropólogo anota: “O termo *Kilamba* é originário do verbo *kûlâmbâ* (cozinhar), *kûlâmba* (esquecer, perder a noção do tempo, perder a memória) e está associado a outros termos com os quais ele constitui um rico campo semântico ligado aos rituais de consagração dos chefes políticos de maior grau na sociedade Ambundu: os jiSoba. São o contexto mesmo de algumas dessas significações que aparecem tanto nos ritos de consagração de um novo *Kilamba* como durante os trabalhos que este efectua para revigorar as terras. Estas ajudam a compreender o significado de Kilâmba enquanto oficiante, isto é, “aquele que sabe entrar em contacto com as divindades ctónicas”, “aquele que conhece os segredos da terra”.

91 Coelho, V. *Em busca de “Cabaça”*. Luanda: Kilombelombe, 2010.

92 Cuvelier, J., op cit., p.23.

Kôngo. O “Mbâmba Kalûnga” é tido aqui como o garante da paz. A este propósito Filipo Pigafeta e Duarte Lopez escreveram o seguinte, já desde o século XV: “ora, a dita região de Bamba [...] é a principal do Reino do Congo, e a chave e o escudo e a espada e a defesa⁹³ dele, e que faz fronteira aos adversários... Quando é necessário, pode ajuntar em campo quatrocentos mil homens de guerra, sendo a sexta parte somente do Reino, porém a melhor e maior”.⁹⁴ “Mbâmba Kalûnga kalûngidi ntazi ye ngônde”.⁹⁵ “Mbâmb’a Kalûnga kalungila e nkuka za nkosi ye ngo”.⁹⁶

patronímico

Em todas suas citações esta linhagem possui prosódia e o verbo patronímico relaciona-se com o termo de aposição “Kalûnga”. Inácia de Oliveira, aliás, menciona um verbo **patromínico** ligado a “Kalûnga”, ainda que na versão Kwanyâma a frase comece com “Pâmba”. Será isso algum motivo suficiente para compreender o porque na oralitura de Mbâmba Kalûnga o verbo “prosódico” é “ku-lûnga”, e não um certo “ku-bâmba” ou “ku-vâmba”? Uma hipotética resposta seria que o “Pamba... Kalûnga” referido na oralitura Kwanyâma pressupõe uma sequência lógica em relação a “Mbâmb’a Kalûngu” dos Kôngo. Aqui podemos parafrasear com H. Matota que, numa importante obra sua⁹⁷ considerou a linhagem “Mbâmba Kalûnga” como ponto de partida cosmo-social (mítico, na opinião de outros autores) para explicar que o reino do Kôngo terá originado dessa linhagem, assim como a própria legitimidade dos reis Kôngo. A versão Kwanyama (que nos parece oriunda dos San de Karioka) certamente consolida tal posição.

3) Clã Ondonga

“Ekuyu laendamena k’Ondonga / Ovanu avese ok’efyo vatelele...”⁹⁸
(Assim como uma velha figueira está inclinada para Ondonga / Todos os homens têm de enfrentar a morte).

Uma outra tradução deste provérbio, não menos incorrecta, seria: “todos os homens que a enfrentam defrontam-se com a morte”. Com efeito, Ondonga designa em princípio linhagens e territórios. Como linhagem, **Ondonga** tem relação com as famílias dos soldados, dos conquistadores e comerciantes. Já como território refere a lugar fortificado não só entre os Kwanyâma, mas em quase todas as populações meridionais de Angola. O mesmo se pode dizer dos Kôngo, que por sua vez afirmam: “Mbôma Ndôngo: vo Nioka, Na Mboma na

93 A expressão *Defensão* aí utilizada, no português arcaico antigo, comporta a ideia de “Grande Defesa”

94 Pigafetta & Lopez, *Relação do reino de Congo e das terras circunvizinhas* (tradução de Rosa Capaens), Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1951, p.58.

95 Cuvelier, J., idem.

96 Ibid.

97 Matota, H. *Ntuka Kôngo*. O documento por nós consultado, graças a a ajuda de Tsyoula Ndoulou que conhecia o autor e terá até colaborado na recolha de dados pelo primeiro, em 1958, tinha apenas 19 páginas, já sem capa e sem as primeiras páginas. Para ambos, as linhagens de Makaba (das quais faz parte nossa fonte oral) terão sido fundadas por Mbâmb’a Kalûnga. Algumas publicações de *Kôngo-dya-Ngunga* e *Kôngo dyêto* disponíveis na biblioteca de Rapahël Batsikama, em Kinsâsa, também apresentam essa linhagem como precursora do Kôngo, de onde devia originar-se um descendente legítimo de Mazinga.

98 De Oliveira, I. G., op. cit., p.16

Kôngo, Mandûngu ma Kôngo Nsundi Mboma Ndongo'a Ne Kôngo. Nzing'a Ntinu wa Mpasi za Nkênge wawuta mbambi, wawuta Mboma".⁹⁹

Mboma é jibóia e simboliza “defesa” na linguagem tradicional militar. Na linguagem popular ela designa frequentemente a “protecção” assegurada pelos soldados. Na primeira parte deste estudo (primeiro volume) mencionamos as observações de Virgílio Coelho dizendo que Ndôngo significava 1) cidade, 2) montanha, 3) cidade-real. Mencionamos ainda que Mani Ndôngo é aí assinalado como equivalente de Ministro das Relações Exteriores. Com efeito, Rapahël Batsíkama localiza esta linhagem nas regiões fronteiriças do reino¹⁰⁰ (ver atrás, página 44). Aqui convém atentar para o facto de que, curiosamente, o termo “ekuyu” designa em várias línguas meridionais uma “árvore” típica e delimitadora de fronteira, que na oração em análise relaciona-se com Ondônga.

4) *Yinga ou Dinga (de Origem Kwanyama /!Kung)*

Na sua obra sobre os *chefs coroados*, Mertens faz-nos perceber que a eleição consiste sempre na concorrência de três candidatos. No entanto, o Mani Mbâmba ma Mpângala, que se encontra em Kôngo-dya-Mpângala (país chamado “nações Nzing”, ou Dzing, ou ainda Mavînga, por vezes Zinj¹⁰¹) reclama exclusividade “legitimidade” ao trono. Terá este facto alguma conexão cultural que assuma que Kôngo terá começado em Mbângala, entre os !Kung?

Segundo reza a mitologia Kwanyama/!Kung, do Norte da Namíbia, *Cungo* (!Kung) é a aldeia da mãe Hînga; por outro lado Dînga(ne) ainda era (até bem pouco tempo) o nome de família dos reis zulu¹⁰², mas também designava o “candidato ao trono entre os Tswana, da África do Sul, entre os !Kung da Namíbia. Sendo o sistema de parentesco matriarcal, parece fazer sentido a versão que Mertens¹⁰³ apresenta sobre os *Dzing* de Mandûndu, acerca das suas presumíveis origens em Angola (país além de Lûnda¹⁰⁴). Assinale-se ainda que na língua dos !Kung o termo *Ding* significa “concorrente ao trono”, facto aliás confirmado pelo dicionário *English-Africaans* que confirma esclarecendo que “Dingaans dag” significa “Festival ou Dia de Acordo”.¹⁰⁵ “Acordo” este geralmente simbolizado pela “escolha” do representante unânime do povo, dos vivos e dos mortos.

A semântica de “Ding” também se assemelha à de “Zînga”, isto é, acordo (agreement), enrolamento, círculo, assembleia, que derivaria dum mesmo grupo de verbos “Hinga”, “Yinga” ou “Dîng” que em Kwanyâma e na língua dos

99 Cuvelier, J., op. cit., p.31

100 Cf. Figura 6.

101 Furon, R. *Manuel de Préhistoire générale*; Payot, Paris: 1966, p.140.

102 Peires, J.B., «The British and the Cap», in *The Shaping of South African Society 1652-1840*, Cap Town, Maskew Miller Longman, 1989, p.508.

103 Mertens, J., *Les Ba Dzing de la Kamtha*. Iè Partie: Ethnographie, I.R.C.B, Bruxelles: 1935, p.16, 24ss.

104 Vansina, Jan. “More on the Invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda”, In: *The Journal of African History*, Vol. 7, No. 3 (1966), pp. 425-426.

105 Cf. *English-Africaans Dictionary*, New York, Reader' Digest, 1996, pp.109-110. Esse termo é presente também na Namíbia, embora seja na África do Sul que é normalmente utilizado.

!Kung significam a mesma coisa que “Jinga” em Còkwe e Kimbundu, e “Zinga” em kikongo, com o sentido de enrolar, proteger, pactuar, juntar-se, hospedar-se num mesmo recinto, etc.

5) Traços Hereros entre os Kongo

Sobre os Herero o padre Estermann nos informa o seguinte:

Em Angola, pertencem ao grupo étnico dos Hereros os Dimbas, os Chimbas, os Chavícuas, os Hacavomas, os Cuvaes, os Cuanhocas e os Guendelengues. Todas estas tribos ostentam grandes afinidades com os Hereros da Damaralândia, no Sudoeste Africano, que pode considerar-se, sem exagero, como a tribo-tipo de todo o grupo. Por isso é plenamente justificada a extensão de nome a todos os núcleos étnicos aparentados. Aliás, nalgumas regiões do Sul de Angola, os próprios indígenas, sobretudo os velhos, não rejeitam o apelido de hereros, conquanto a sua designação étnica habitual seja diferente. Dizíamos que os Hereros propriamente ditos habitam na Damaralândia. Ora para quem não esteja ao par da intrincada nomenclatura étnica do Sul de Angola e igualmente do Norte e Centro do Sudoeste Africano, este termo precisa de duas palavras de explicação. Os habitantes da dita região foram chamados Dâmares, ou melhor Damas, por seus vizinhos do Sul, os Hotentotes, em cuja língua o vocábulo dama significa simplesmente “negros”. Mas como na mesma região viviam outros negros, linguisticamente e mesmo em termo de “raças” muito diferentes, empregavam para os distinguir os dois termos “pretos (possuidores) de gado” e o “segundo, muito depreciativo, “pretos de excremento humano”. Estes últimos obtiveram, na literatura étnica e geográfica, o nome de “Bergdama”...”¹⁰⁶

Esta lista dos povos Herero é confirmada entre nós por Ruy Carvalho Duarte.¹⁰⁷ Contudo, do ponto de vista da antropologia cultural¹⁰⁸, física e linguística, a existência dos seguintes clãs pode ser assinalado:

¹⁰⁶ Estermann, C. *Etnografia do Sudoeste de Angola*. Vol.III, grupo étnico Herero, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, p.13. Acerca dos *Bergdama*s, eis o que o autor escreve no primeiro volume: “Com efeito, existe igualmente nesses territórios um povo de raça muito diferente, no aspecto físico, dos Hereros. Sustentavam-se antigamente dos produtos de caça e da colheita e viviam em grande parte numa dependência quase servil dos Hotentotes, dos quais aceitaram a língua. Estes seus senhores tratavam-nos por “Negros das Montanhas”, quando lhes não davam um nome desprezível ainda. A designação passou para o vocabulário étnico, sob o termo de “Bergdama”, que é uma formação híbrida do alemão *berg*, “montanha”, e do hotentote *dama*, “negro”. Outro nome aplicado pelos Hereros é o de *Va-zolo-twa*, que quer dizer “Vatwa, pretos” (Estermann, C., *Etnografia do Sudoeste de Angola*. Vol. I, p.40).

¹⁰⁷ Ruy Duarte de Carvalho, op cit. p.118.

¹⁰⁸ Convém assinalarmos que as raras esculturas entre os Kwanyama, Ngângela (em Damaralândia) com motivos tipicamente Còkwe pertencem, na sua maioria, a esses grupos mencionados por Estermann. No Museu Nacional de Antropologia, temos alguns exemplos. O signo Còkwe *kangôngo* está presente em vários objectos das populações acima mencionadas. Há uma hipótese segundo a qual tais empréstimos culturais poderão justificar-se com as imigrações dos Imbângala. Contudo, as afinidades são muitos fortes (até nos relatos linhagéticos = ver o ponto precedente), de modo à insinuar que o contacto seria não só antigo e permanente mas sobretudo, porque tratava-se de um mesmo povo. Sobre esta explicação



Fig. #9 - *Eumbu kwanyâma: habitação de um bigamo* (Fonte: Museu nacional de Antropologia, Luanda: Foto de P. Batsikama)

1) “Dimbas” - Hereros entre os Lûnda-Côkwe, localizados precisamente em Cyambâmba (Nsí’a Mbâmba), Cîndi (Nsîndi), Muhûngu (Mawûngu), e na Lwêna são numerosos em Lumbala (Lumbâmba-la) e maioritários em Kapa rya Ndânda. Os Ndîm(b)a encontram-se ainda entre os Côkwe das localidades de Xaci Ndôngo¹⁰⁹, Kalwângu e Carumbu.

2) Cîyîmba (Cirimba, Nsî’a Yîmba = Kwîmba) – Hereros que se pode encontrar no Kwângu¹¹⁰, precisamente nas localidades de Kisweya, Luhame

as tradições orais são abundantes.

109 Já na sua época Cadornega descrevia-os como os Dongues, de cor clara (“gente branca”), “gente belicosa que vivem no “princípio da Cafraria dos rios de Quama” (*História das guerras angolanas. T.III.*, p.220). Manuel Alves da Cunha, que foi o revisor e anotador da edição de 1942, faz observar que os “rios Quama” seriam equivalente do rio Zambeze. Hoje eles vivem em “organizações sociais” sem grande poder político tradicional (não parece terem algum soba), como os Hereros, mas com denominação de “Dimba” ou Hîmba. São fortemente misturados com outras populações e muitas vezes são chamados de Ngângela e evocam o antigo reino de Matâmba que chamam, muitas vezes, de *Imbângala Mpasi* (ver F. Lamal, já citado).

110 Nas suas expedições e anotações, Carvalho por exemplo ainda nos apresenta alguns subsídios de presença meridional entre os Lûnda. Carvalho, H.A. D., *A Lunda ou os estados de Muatiânva*, Imprensa Nacional, Lisboa: 1890, pp. 31, 35, 76-79, 214, 238.

e Gamba Muhûngu (Muwûngu). No Lwêna eles habitariam as localidades de Musamba¹¹¹ e Kalûnda.¹¹² É comum encontrar-se diversas famílias Còkwe que designam a si mesmos pelo termo Cîmba, ou pelos seus equivalentes Cinvûnda, Salundjika, Ciboco (Nsi'a Mbuku ou Cimbûku) e Xacisambwe.¹¹³

3) Cuvalé¹¹⁴ – Hereros que estão espalhados nas regiões de Mata(m) ba, Luremo, Cijînga (Ciñzînga/Kiñzînga), Cimbwênde (Kimbwênde), Kakenge, Mukônda, Sindji (Nsîndi), etc. Também encontram-se presentes nas províncias angolanas de Benguela¹¹⁵, Huila, Bié¹¹⁶ assim como no Huambo.

4) Ovakwanyôka - Hereros presentes entre os Kwanyâma.

Há abundantemente famílias Hereros entre os Còkwe, e de modo geral entre as populações zimbabweyanas¹¹⁷ que habitam as regiões meridionais angolanas.

111 Sobre o nome *Musamba* ver Colard, J.H. «Notes sur les Batsamba», in *Congo*, T.I., n.º 4, 1930, Bruxelles, pp. 524, 535, 587-603. Os Batsamba seriam originários do Sul de Angola, especialmente Himba (Kwimba) e Yamba, aos quais eles se referem como *Kôla* (Imbangala) e se encontram em Lumbala Mpan-gala. Aliás, eles existem ainda no município de Lumbala (Ngimbu), no Lwêna, onde ainda subsistem as famílias Ciyimba. Observar que Himba e Yamba são topónimos diferentes.

112 A Cadornega fala de um certo Muzumbo Acalûnda como “rei” em 1681, justamente nessa região (na actual província angolana da Huila). Cf. *História das guerras angolanas*, T.III, Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1942, p.218. Na página 176 do mesmo tomo, Cadornega relata a viagem do capitão-mor Lopo Soares Laço (governador de Benguela entre 1627 e 1639) nas zonas de Kunene, e menciona o reino de “Muzumbo a Calunga”. Será o mesmo que Muzumbu Acalunda? Cadornega notara que essas populações eram de comunicação difícil por possuírem uma língua totalmente diferente das existentes na região – o que evidencia uma certa unidade social e territorial prevaiente.

113 Maes, J. *Notes sur les populations des bassins du Kasai, de la Lukenie et du lac Léopold II*, Annales du Musée du Congo belge, Bruxelles: 1927, pp.34-35, 124-141. Acontece que numa população encontramos mais linhagens de outras populações, que no conjunto reconhecem além de tão distante Kôla, o topónimo Kwimba como seu factor de “aglomeração” no país de Sindji que, as vezes, é chamado Zîng (Zindji). Ver Mertens, J. *Les Ba Dzing de la Kamtha*. I.ª Partie: Ethnographie, I.R.C.B, Bruxelles: 1935.

114 Hauenstein, A. *Examen de motifs décoratifs chez les Ovimbundu et Tchokwe d'Angola*, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1988, pp.17-23. 45-56, 67-68. O autor parte do pressuposto de que os Mucubale fazem parte de várias outras famílias Ovimbundu (Umbûndu). Aliás, nos nomes acompanhados de provérbios que apresenta, notamos uma grande semelhança com o costume dos Còkwe, e também dos Kôngo, e permite-nos hipotetizar a origem deste hábito entre os Cuvalé. Chiwale, natural do Lwena/Moxico, explicou-nos o seu nome através de um provérbio, sustentando que é uma marca dos seus antepassados. Para os nomes, ver Hauenstein, A. «Noms accompagnés de proverbes chez les Ovimbundu d'Angola»; In: *Bulletin de la Société Suisse d'Anthropologie et d'ethnologie*, n.º 48 Année 1971/1972. Entre os Còkwe até uma simples lança decorada tem um tipo de «provérbio»; ver Bastin, M.-L. *Art décoratif Tshokwe*, publicações do Museu de Dundo de 1961, onde ela apresenta mais de 250 imagens e suas explicações. Aconselhamos a comparação com os cânticos de *mukanda* que apresentou K. Tsuchida em 1988 como tese para obtenção do título de Doutor. O título é: *Luvale perceptions of mukanda in discourse and music*, publicado em Belfast pelas edições de Queen's University.

115 No Balômbô, nas aldeias próximas ou que avizinham a administração municipal (recolha efêmera feita em 2005/2006). Há uma pequena concentração de populações, com várias casas construídas em bloco de cimento, o que ainda não é tradição das populações construírem em adobes, paus, palhas, etc.

116 Numa comunicação que apresentou durante um seminário que organizamos em 2006, em torno da Estética do Etonismo como Razão Tolerante, o estudante José Fancisco Muhivângo, aproximadamente 24 anos de idade, aluno no núcleo de Direito da Universidade, assim se apresentou: “Em princípio não sou Mucubale... A minha família nunca viveu fora de Viyé (Bié), há mais de cinco gerações. Aliás, já tínhamos, na época da colonização, Soba oriundos da minha família... Sou do Viyé e não de Huila”.

117 Utilizamos livremente o termo “zimbabweyanas” para designar as populações Bantu em geral. Trata-se de uma proposta de Raphaël Batsikama, assumida no seu trabalho sobre *Histoire du royaume du Congo selon sa toponymie de Kinsâsa* (inédito) e remonta a Baumann, nos seus estudos sobre *Civilisations africaines*. De acordo com R. Batsikama, o termo *bantu* utilizado por WH Bleek significaria *selvagem*, *antropófago* e não parece ter sido, a partida, uma terminologia linguística (designar as famílias linguísticas), mas sim terminologia antropológica. Este autor sugere que seja utilizado a expressão de *Zimbabweyano* por tratar-se da civilização verificada na região de Great Zimbabwe (como o foi para o caso da Roma, na Europa) onde se vai buscar epíteto designativo da família *antropológica* de África austral. Este autor (como nós também) advoga que o ponto de partida terá sido o Sul, e não o Norte.

antropológica

São reconhecidas pelas línguas zimbabweanas que eles falam, principalmente pela presença fonética do “clique”.¹¹⁸ Entre os Còkwe pronuncia-se Rueji como “ru-/’ji” ou “ru-/’eje”, e Lwêzi como “lu-w(e)j” ou “lu-uéz”. Ora, aqueles Còkwe ou Lúnda que pronunciam “rr-è/’ji” ou “rlw-é-xi” pertenceriam às linhagens que remontam das misturas com os !Kung, porque são Tsîng.¹¹⁹ Têm ainda outro aspecto importante em comum: Makônde é chamado “Inga” ou “Sinji”, e reclamam mesmo possuir o “sangue uterino” que dá legitimidade às suas famílias para reinar.¹²⁰ Poderíamos acrescentar outros elementos a este argumento, como o facto de serem quase sempre considerados tradicionalmente como os “primeiros instalados”, mesmo aí onde por razões sócio-políticas fora-lhes outorgado terras,¹²¹ e o facto de suas meninas não casarem entre eles.¹²²

118 Este clique é frequente entre as populações das províncias angolanas de Kwandu-Kubângu e Kunene, assim como nas regiões de Urundu, Ju/Hoansi e !Kaudum em Namíbia.

119 “Trata-se da linhagem Jinga dos Pende, e Tukôngo dos Còkwe”, avança nossa fonte oral. Pode-se também confirmar isto em alguns autores antigos: Harveaux, G.L. *La tradition historique des Bapende orientaux*, Institut Royal Colonial Belge, Bruxelas: 1954, pp.6-8, 12, 34, 41; Struyf, Y. «Kahemba, envahisseurs Badjok et conquérants Balunda», In: *Zaire*, Vol II, Avril, 1948, pp.355-356, ou ainda Struyf, Y. «Migrations des Bapende et des Bambunda», In: *Congo T.I.*, 1932, Bruxelles, pp.668; Plancquart, S.J. *Les Jagas et les Bayaka du Kwângo*, I.R.C.B., Bruxelles: 1932, p.23; Chibanza, S.J. “Kaonde history”, Lusaka: The Rhodes-Livingstone Institute, #22, 1961, pp.52-54, 76

120 “As disfunções entre depoimentos, argumentações constantes... essas divergências discursivas possibilitam, de modo dinâmico, que os vieses ideológicos sejam percebidos e analisados e que as várias percepções acerca do mesmo contexto histórico sejam em consideração, sejam elas complementares ou rivais”, escreve António Vicente Marafioti Garnica no seu artigo “O Escrito e o oral: uma discussão inicial sobre os métodos da História”; In: *Revista Ciência & Educação*, 1998, “5 (1), pp.33-34. Tentamos reconstituir essa estrutura baseando nos depoimentos de quatro Angolanos oriundos de Lunda Sul, todos residentes actualmente em Luanda: David Sakonde, Jonas Kwawûmbi, João Chiwale e António Lopes Papel. Entre estes J. “Kwa/hûmbi” pertence a “Dimba” e J. “Xi/hoale” tem o nome do seu pai, oriundo da província da Huila, Mukuvale (Mucubale). Colhemos ainda três depoimentos de Angolanos oriundos do Moxico: Maria Mulala, no Lwena, que ao longo de cinco dias apresentou-nos dois escultores. O primeiro, pai de oito filhos, é Teófilo José Ndalangongo, morador do bairro Lumbala. O pai deste chamava-se Mwele Ximba, e sua mãe Musâmba. Tanto suas características somáticas quanto ao seu sotaque dialetal do seu cicòkwe indicaram que sua origem seja meridional. O próprio escultor apresentou-se como originário de Ngôngo, no Kôla. Na verdade Kôla é tradicionalmente evocado como “país” das origens entre as populações de Lunda Sul e Norte, assim como de Moxico. De acordo com Lamal e outros estudiosos, Kôla é outro nome para Kôngo-dya-Mbângala: (i) “Os Bahûngana, imigrados no Kwênge, sabem que outrora habitavam na região de Kungûngi ao longo do rio Lukala, e dizem-se de origem de Kôngo dia Mbângala”; (ii) Os Basuku, os Bambala, os Bayaka, e Bahungana, os Batsâmba, os Bapindi, os Basôngo, os Bangôngo conhecem a palavra “kola” e utilizam-na com o sentido de ‘país da Origem’” (iii) “Na antiga comuna de Nzofô-Kilundji, mais da metade dos habitantes seriam Basindji, cujo agrupamento se prolonga em Angola” (Lamal, F., *Basuku et Bayaka des Districts Kwângo et Kwilu ao Congo*, Musée royal de l’Afrique central, Tervuren: 1965. p.15; 16 e 94). Já o outro escultor limitou-se a dar-nos uma explicação tradicional das figurinhas que existem nos cestos divinatórios de que se terá originado o famoso “Pensador” angolano. Na ocasião (2004) ouvimos ainda informantes tradicionais nas localidades de Kavûngu, Kaparandanda e Calunda e todos exprimiam-se com uso frequente do clique. Uma autoridade comunitária na localidade de Namutênga, senhor Carvalho, cujo pai foi um dos artistas reprodutores da escultura “Pensador” para o museu de Dundo, conheceu muitos escritos antigos sobre o “reino Lúnda”, e também conheceu pessoalmente alguns autores europeus como Marie (-Louise) Bastin, Marquet e tantos outros. Mesmo sendo originário de Dimba (e não de Namutênga), falava mais francês do que português e sua biblioteca pessoal socorreu por muito tempo estudantes nessa cidade.

121 Na localidade de Lumbála (Moxico), por exemplo, notamos que as populações que vivem junto do rio foram lá colocadas recentemente e nesta tarefa as autoridades locais optaram pelas famílias Kakenge e Kangundu. Cikane David, da comissão de moradores de Kakenge, referiu-nos que aquelas terras sempre pertenceram aos seus ancestrais e era necessário que fosse hoje povoada pelos seus descendentes. “Não é permitido tirar manga da mangueira alheia”, concluiu num perfeito Còkwe, mas sem a abertura expositiva no uso habitual de provérbios pelos habitantes locais. Nossa tradutora correu a explicar que ele pertencia aos “guardiães dos espíritos locais, que falam ao mando deles. Nem eu consigo entende-lo bem sua forma de discursar. Antigamente eles reinavam como Mwat’yâmvu...”

122 Mesquitela Lima notou a importância política do matriarcado entre os Còkwe, na sua tese sobre *Les Fonc-*

Para mais subsídios em favor de tais afinidades, vamos agora restabelecer timidamente a lista das localidades habitadas por eles nas três províncias angolanas que percorremos durante a nossa investigação de campo.

1) *Moxico: Kamanongue, Kangûndu (!Ka/'rund, ou !Ka/'nyundu), Kavûngu (!Ka/'hung), Kayânda (!Ka/'yand), Kalûnda (!Ka/'rund), Kasâmba, Lumbala-Kakênge, Xi/'hume (Chiume);*

Devemos a versão fonética entre parêntesis à uma iniciadora auxiliar das meninas de nome Maria Mulala (Muhala), que listou os topónimos da presença Herero¹²³ em Moxico. !Ka/'nyundu e !Ka/'yand, por exemplo, significam “país da mãe ancestral” ou, metaforicamente, “local de irmandade”, o que coincide com o sentido do termo “kangûndu”¹²⁴ nas outras línguas zimbabweyanas, cujo significado é poço ou nascente. A variante khoisan “!Ka/'rwund”, que é geralmente o “cordão umbilical” ou o “sexo da mãe”, pode vir a significar “fraternidade”. “!Ka/'yand” é o equivalente de “parte inferior”, ou “número (mais) baixo” ou ainda “primeiro passo”.¹²⁵ Para !Ka/'rund, se for Kalûnda, significaria também “local de amizade” (país das origens). E finalmente Xi/'hume que Maria Mulala pronunciou algumas vezes como Xi-khûmbe e indica “as terras abandonadas”, isto é, por ter sido enterradas nelas mais de quatro “reis”.¹²⁶ Nossa informante còkwe (com ascendência herero) Maria Mulala não apenas desconhecia o sentido de !Ka/'hungu, como também evitou mesmo aventurar-se em qualificá-la como outra forma de !Ka/'rung. “São duas coisas totalmente diferentes”, assegurou ela. Curiosamente, as semânticas indiciam que sejam sinónimos. E as tradições convergem constantemente os dois topónimos.

Em kikôngo, de modo semelhante, encontramos esses mesmos topónimos, embora com significados ligeiramente diferentes. *Kangûndu* deriva de Ka, prefixo locativo e de *ngûndu*, tendo geralmente como sentido um “poço cheio de água” e designando culturalmente a família de Kiñzînga (linhagem da Mãe-ancestral). *Kayûndu* e *Kalûnda*¹²⁷ apontam “Lundu nyi Senga”, isto é, o país das origens.

tions sociologiques des Hamba, publicado em 1965 pelas edições Ultrarinas portuguesas, em Lisboa.

123 Os não-Bantu, ou Hotentotes conforme a sua linguagem.

124 Curiosamente existe Ngûndu a Mayômbé. Wauters J.A. menciona Ngûnu na sua obra *L'Etat indépendant du Congo*, Falk Fils, Bruxelles: 1899, p.284. Esse Ngûndu do “Bas-Congo” terá conservado os usos e costumes das origens, além dos desenhos rupestres recuperados por P. Raymaekers e H. Van Moorsel («Dessins rupestres du Bas-Congo»; In: *Cahiers Ngonge*, n.ºs 12, 13, 14, Kinsâsa, 1964). Outros desenhos que Hawkey copiou da **Pedra de Feitiço**, em Noki, são encontrados nas pinturas rupestres meridionais de Angola.

125 Em kikôngo, por exemplo, Ma-yânda significa “origem”, a parte anterior de um rio. O resto da semântica é propriamente Còkwe e Umbûndu.

126 Será um equivalente de Mazûmbu, termo que designa as aldeias abandonadas? A julgar pelos rituais seguidos na morte de um rei entre os Umbûndu, tal como narram as populações (Esterman também recolheu as mesmas informações na sua época), tudo indica que Ci/hume ou Ci/humbe seja seu equivalente. O professor de História **Fernando Kapamba**, do Instituto Politécnico Metropolitano de Angola, confirma uma versão que nós recolhemos na província do Huambo: “deve ser por influência do cristianismo que a Tradição continua a desaparecer cada vez mais totalmemnte. Jamais é cortada a cabeça do Osoma falecido. Mas acontece que os conselheiros tradicionais insistem em que não se cave uma cova profunda para enterrar um rei. A noite, como se conta, eles vão retirar o corpo e cortam a cabeça do Osoma defunto, e esta prática obedece aos rituais sujeitos à profunda discrição”.

127 Vansina, J. *Les anciens royaume de la savane*, I.R.E.S, 1964, pp.60-75 ; Struyf, Y. «Kahemba,

2) Huila: *Vikungo* (!Kung?), *Chipindo* (Ji/'hindu) ou *Dinde*, *Bambi*, *Ngôla*, *Kasinga* (!Ka/'jing), *Kuvângu*, *Kapunda*, *Chiange* (Ji/'hang) e *Mulonda*.

No elenco destes poucos topónimos contamos com a colaboração do nosso jovem informador e poliglota¹²⁸ Luís Belchior Pintal (Ver as fontes primárias kongo). A primeira ocorrência, *Vikungo*, pode ser desmembrada da forma seguinte: o prefixo locativo Vi (Chi, Ji; Ki), e o sufixo Kungu que significa *aldeia*, *família materna* ou ainda a *terra mãe*. Aí habitam populações com características próprias aos !Kung e Hereros.¹²⁹ Aliás, Cadornega falava de Hila pormenorizando que ele constitui um conjunto de populações com línguas difíceis de entender. Os “Mucuvale” de Cipindo pronunciavam-no como “Xi/'hind”, que tradicionalmente teria sido a “terra da justiça (?)”. Na região existem “montanhas abandonadas” consideradas pela tradição local como antigos “locais de justiça”.¹³⁰ Encontramos em kikongo um sentido equivalente na expressão *Kimpinda*, cujo significado é “país de interrogações”. *Kasinda* também é kikongo, assim como *Kavângu*.

Kapûnda seria o equivalente kongo de *Kavûnda*, ambos significando, em kikongo, *umbundu/kwanyâma*, “lugar/montanha de repouso”.¹³¹ Nas línguas locais *Kapûnda* significa “pequena montanha”. Reza a tradição local que os sobas de *Kapûnda* eram enterrados nas montanhas. A região deve provavelmente o seu nome ao facto de estar situada no entorno de pequenas montanhas, onde é notória a ausência de cemitérios antigos. C. Estermann informa que os reis locais eram enterrados onde habitavam, o que obrigava o isolamento das suas casas depois de um certo número de enterros. Nesse caso, não só o local do enterro seria por isso o “local de repouso”, mas a própria região assumiria esse sentido com o passar do tempo, isto é, como uma “*Kapûnda*”, uma pequena montanha.

Nos Kongo, *Kapûnda* ou *Kavûnda* significa “local de repouso”, mas com um historial diferente daquela de *Ne Vûnda*, o consagrador dos *Ñzînga*. Nos finais do século XV Rui Pina¹³² já registava um relato sobre *Mani Cabûnga* e, quase um século depois, Duarte Lopez¹³³ anotou que tanto o *Mani Nsoyo* (que tinha o título

envahisseurs Badjok et conquérants Balunda»; In: *Zaire*, Vol II, Avril, 1948, pp.351-390; Batsikama, P. *As Origens do Reino do Kongo*. No primeiro capítulo da primeira parte abordamos o sentido de *Lûndu nyi Senga* entre Kongo e Còkwe.

128 Fala bem língua portuguesa e a língua *lyumbundu*.

129 Constatamos isto em 1998 durante curtas expedições nas aldeias dos famosos “*Mumwila*”, região da Huila. Notamos lá também que as populações do interior utilizavam o termo *Luvângu* para designar a cidade-capital da província de Huila.

130 As populações da região quase não podem exprimir-se em português e nos foram por isso de muito pouco valor durante nossas expedições. Graças a Júlio Vasconcelos, jovem com apenas 18 anos quando visitamos a região (1999), *Mucuvale* por parte do pai e *Handa* pela mãe, nos foi possível esclarecer o significado de alguns topónimos.

131 Struyf, Y. «Migrations des Bapende et des Bambunda» in *Congo T.I.*, 1932, Bruxelles, pp.667-670.

132 Radulet, C.M. *O cronista Rui de Pina e a “Relação do Reino do Congo”*: manuscrito inédito do “*Códice Riccardiano 1910*”, Lisboa: Comissão para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, INCM, 1992, pp.63, 66-68, 70-78, 100-107, 109-115, 143-14.

133 Pigafetta, F. & Lopez, D. *Relação do reino de Congo e das terras circunvizinhas*, pp.71-72 e 77-78

de Ne Vûnda) quanto o Nsaku Vûnda, que habitava em Mbânza-Kôngo, tinham a sua residência localizada em pequenas montanhas.

Mulônda é um topónimo muito comum entre os Kôngo, como nas formas Nkôndo, Milôndo e Ndôndo. Em Mulônda os Hereros ainda têm a reputação de grandes caçadores refugiados das montanhas, e uma marca da cidade de Lubângu (Luvângu) está justamente no facto de as suas populações autóctones serem originárias essencialmente de pastores e no facto de os produtos característicos e simbólicos da região estarem ligados essencialmente à caça.

Não possuímos detalhes filológicos sobre o Chiange. Podemos no entanto registar a existência dum Ji/'hang em Namíbia, que designa até onde sabemos duas localidades em Ji/'hoansi. A população desta localidade namibiana seria "IKung"¹³⁴ nas origens, mas parece-nos que esse mosaico populacional não é constituído ao todo por esse povo.

3) *Huambo: Hengue, Bimbe, Kambwêngo, Kungo, Luvêmba, Galanga, Londuimbali, Bailundu, Chipeio, Ukuma, Chinjengue, Khála, Chicala, Chilohanga, Sambo, Kachyungo.*

favoreceram

Durante nossa estadia em Londuimbali, ~~Bailundu~~, Kungo, Chicala e cidade do Huambo algumas circunstâncias não ~~favoreceram~~ recolha satisfatória de dados históricos.¹³⁵ Registamos no entanto dados interessantes que nos permitem traçar afinidades inequívocas entre o Kôngo e essas populações. Por diversas vezes visitamos as administrações de Londumbali e Bailundu, onde tomamos conhecimento de que os dois municípios evocam uma tradição que os considera como ~~antigos~~ "lugar dos reis". Sobre *Bailundu*, ou Mbayi Lûndu¹³⁶, é interessante notar que na história recente de Angola o município fora transformado em uma das sedes regionais da formação política UNITA, o que faz indiferentemente ecoar esse simbolismo tradicional de "capital político", o *Axi Mundi* de Eliade¹³⁷.

Contudo, em harmonia ~~com~~ ~~aplicação~~ precedente, Bailundu significa local "onde se faz justiça", "onde se faz obedecer as leis dos ancestrais" e, também, "local abençoado dos ancestrais".¹³⁸ Algumas pessoas nessa região apresentam fisicamente características peculiares kwanyâma: escuros, altos, fortes, resistentes ao trabalho, agricultores, pastores, etc. Quanto a Londuimbali, as nossas curtas passagens pela

134 Furon, R. *Manuel de Préhistoire générale*, Payot, Paris: 1966, pp.139-142. O autor fala dos Zinj (Sindji), uma população que se alastra até ao Kwandu-Kubângu.

135 Lamentamos a morte prematura do incansável e prestimoso jovem Isaac Gabriel, natural do Huambo, que nos foi amigo e incansável companhia como tradutor e elo com as populações contactadas nessas regiões. Graças os seus serviços foi possível chegar a fontes orais importantes em diversas regiões, inclusive Huambo, para colher os dados que facilitaram nosso trabalho analítico e hermenéutico.

136 Não será essa a origem dos Còkwe que ~~se refere~~ Bastin? Bastin, M.-L., « Les Tshokwe du pays d'origine » ; In: C. Falgayrettes-Leveau (Dir.), *Art & mythologie. Figures tshokwe*, 1988, Porto: Fondation Dapper, pp. 50-52.

137 ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour*, Paris: Gallimar/Folio essais, 1969.

138 Felix, M. L. & Jordán, M. *Makishi Iya Zambia: Mask characters of the upper zambezi peoples*. München: Verlag Fred Jahn, 1998, pp.28, 32, 37, 47. Compare-se com Lima, M. *Os Akixi do Nordeste de Angola*. Lisboa: Publicações Culturais da Diamang, 1967, pp. 32-41, 45.

sua administração levaram-nos apenas a compreender que *Lûndu yi O-Mbali* evoca tradicionalmente o “local onde terá sido realizado o primeiro julgamento presenciado por nove linhagens basilares ou fundadoras da sociedade”.¹³⁹ Semanticamente o termo designa uma montanha que parece ter sido habitada, que é “Lundu”. Chamou-nos atenção o facto de escalando uma das montanhas desse município, passando por densa vegetação com muitas e altas árvores, chegamos a um local chamado “Ciryanda” que, de acordo com os autóctones, significa “os pés da montanha”. Em razão de adversidades físicas que enfrentamos na ocasião, não conseguimos atingir a “O-Mbali” (cume), entretanto notamos, graças ao encorajamento dos nossos guias, que lá se encontram restos de muralhas em ruínas e sequelas das velhas tumbas orbiculares, incómodos de atravessar. Cerca de doze minutos deste ponto uma outra muralha, já consideravelmente destruída. De acordo com a tradição local essas muralhas terão sido construídas para proteger a invasão dos inimigos e dos povos invasores.¹⁴⁰ Notamos que a obra poderia ter sido dos Hereros pelas seguintes razões: (1) eles são caçadores e, de acordo com os estudiosos,¹⁴¹ teriam sido expulsos pelos zimbabwianos (bantu)¹⁴² e forçados a refugiar-se nas montanhas, onde passariam a habitar, daí resultando a tradição de serem designados “Senhores das montanhas”; (2) algumas dessas muralhas terão sido destruídas pelos Imbângala no século XVII, muitas vezes confundidos com os Kyaka (Jagas)¹⁴³, que ali terão topado com as ditas muralhas a proteger o “L’Ombala”¹⁴⁴, isto é, o governo local, principalmente a organização judiciária e os tribunais que lá se encontravam; (3) Baumann e Westermann associam a origem dessas construções com Zimbabwe, um círculo de influências que eles qualificam de “Zimbabwe-Angola”¹⁴⁵, facto que favorece a primazia dos Hereros assumida pelos autores.¹⁴⁶

Contactamos algumas famílias dos Ciume/Valundu tradicionalmente considerados como “fugitivos das montanhas” e como “descendentes dos Hereros”. Vivem quase “isoladas”¹⁴⁷, com uma densidade populacional de pouco mais de centena

Eliminar

139 De acordo com a tradição, há na montanha “nove casas dos reis” já finados. Compreendemos mais tarde que as “nove casas dos reis” seriam justificadamente os nove túmulos existentes nas ruínas actuais.

140 Nenhuma das nossas fontes orais pôde dizer com segurança que povo e que invasores se tratam aqui. Mas são certamente dados por reter, por contribuírem para esclarecer diversas lacunas, tal como se verá.

141 Hauenstein, H. “L’Ombala de Caluquembe”; In: *Anthropos*, Vol.58, 1963, pp.52-54.

142 Versão de Estermann que sustenta que os Hereros teriam sido sunjugados pelos Bantu e estes impuseram-lhes suas línguas e costumes. Em consequência, os Hereros passaram a refugiar-se nas montanhas (“Bergdama”) como locais de habitação segura e isenta.

143 Andrew Battel, em 1601, informava com detalhes e sentimentos o furore típico dos jagas, entre os quais se aventurava como explorador. Cadornega confirma-o oitenta anos depois, a respeito dos Mbângala (Jagas ou melhor Yaka invasores eram de Imbângala (Mpasi): Cf. Cardonega, A. O., *História geral das guerras angolanas 1680-1681* (anotado e corrigido por José Matias Delgado e monsenhor Manuel Alves da Cunha); Agência Geral das Colónias, Vol I, 1940, p.208-221, 396-311.

144 Uma localidade no município de Lwêna, Moxico, de nome “Lumbala” é considerada sede do poder onde Ruej terá reinado depois da sua entronização.

145 Baumann, H. & Westermann, D. *Les peuples et les civilisations de l’Afrique*, Payot, Paris: 1957, p.174.

146 Ibid. pp.119-123, 125, 127, 129, 142, etc.

147 São necessários percursos de muitas horas de uma aldeia para outra nas quais habitam geralmente menos de 100 almas cada. Tal é o caso das aldeias **Cyume** e **Londumbali**, na província do Huambo, e os de Balombo na província de Benguela. São dois municípios vizinhos povoados por populações da mesma origem étnica.

de moradores por aldeia, muito distante uma das outras. Aquelas que se localizam próximo da administração municipal de Londuimbali chamam à si mesmos de “Ovambundu” (e não “Ovawkambundu”, como é habitual designá-los) e localizam-se aos “pés da montanha”. As outras populações do entorno chamam-lhes Kwisi.

O estudioso Mesquitela Lima tinha notado o seguinte na sua época: “os Kwisi encontram-se divididos em dois grupos: os *Ovawkambundyo*, que vivem no litoral e os *Ovawkamatali*, que habitam a região montanhosa de Moçamedes (as grandes pedras do deserto de Namibe)”, e conclui que é “curioso notar-se a semelhança entre os termos *Ovimbundu* e *Ovawkambundyo*. Este último designa “aqueles que pertencem aos Mbundu” e não necessariamente os Mbundu. O termo “*Ovawkamatali*”¹⁴⁸ designa aqueles que vivem nas pedras”¹⁴⁹, isto é, nas montanhas. Na comuna do Lepi, situado a cerca de 48 quilômetros da cidade de Huambo, encontramos um mercado tradicional situada ao pé de uma montanha, em homenagem aos antigos habitantes que aí teriam existido. Notemos que os referidos Kwepe (Kwisi?) são considerados guardiões de Tûndu, isto é, os espíritos ancestrais. Os Kala, a seu turno, reconhecem que seus ancestrais terão originado de Kahâla. Os Kahêmba, que são consaguíneos dos Kungo, consideram-se como “donos” das terras habitadas. Os Lêmbe ou Hêmbe são senhores das montanhas. Estas são as histórias locais das populações de Lepi, consoante a sua “origem” e linhagem tradicionalmente aceita.

Na província do Huambo, principalmente em Londuimbali e Bailundu, os Cuim(b)e¹⁵⁰ e os Kwisi, considerados como os “refugiados das montanhas” e que até hoje ainda vivem em aldeias “isoladas”, possuem algumas características somáticas e culturais diferentes dos outros povos do entorno. Alguns estudiosos chamam-nos de pré-Bantu¹⁵¹ oriundos de Zimba-Mbwé, e outros ainda¹⁵² hipotecam que eles resultam de uma miscigenação entre Bantu e não-Bantu.¹⁵³

Finalmente Chicala, “Nsi’a Ñkala”, não é apenas um topónimo Umbundu/Herero. Cadornega assinala um “Chicala” (Nsi’a Ñkala) na Ilha de

148 As nossas fontes orais foram três Kwepe (Kwisi?), três Kala, três Kungo e três Lêmbe. As entrevistas comportavam cinco perguntas: (1) Seu nome pessoal e o nome da sua linhagem; (2) O que contavam os ancestrais da linhagem que pertencem sobre a vida antiga em Lepe; (3) Quais são as linhagens com que tem parentesco?; (4) para si o que representa a montanha, e por que vive-se ao pé dela?; (5) quem foram os primeiros habitantes do Lepi e como foi povoada esta região?

149 Lima, M. *Os Kyaka de Angola*, Edições Tavola Redonda, Lisboa: 1988, p.125, notas #5 e 6.

150 Não será essa a origem de Muzumbo Acalunda, de que falou Cadornega em 1681, embora este autor mencione Hila (actual província de Huila)? Cf. *História das guerras angolanas*, T. III, 1942, p.218. Henrique de Caravilho fornece-nos interessantes informações no final do século XIX, segundo as quais antes dos Lûnda existiam populações chamadas Bûngo. (*apud*, Isabel de Castro). Os exportadores Capello e Ivens, de modo igual, parecem ter ouvido semelhantes declarações do soba Ndûmb’a Têmbô. Facto curioso, para nós, foi observarmos que o território de Mazûmbô é considerado “local sagrado” e com uma densidade populacional demasiado fraca. Isto leva-nos a considerar o sentido *kôngo*: Mazûmbu era terra dos antepassados, sagrada, onde se realizam os cultos aos ancestrais e praticamente não habitado.

151 Lima, M. *op cit.*, p.125-128

152 “Os outros” refere-se às suas constatações na província de Namibe. No entanto, essas observações verificam-se nas províncias vizinhas.

153 Cornevin, R. *Histoire de l’Afrique : des origines à nos jours*, Payot, Paris: 1956; Baumann, H. & Westermann, D. *Les peuples et les civilisations de l’Afrique*, Payot, Paris: 1957, ver as civilizações Zimbabwe-Angola. Aconselhamos, de modo igual, alguns artigos de *História Geral de África* publicados pela UNESCO (recentemente traduzidos em português), Vol. III: Devisse, J. & Vansina, J., “A África do século VII ao XI: cinco séculos formadores”, pp.889-895.

Luanda, nesses termos: “Esta ilha... aonde em seus mares de huma e outra banda vão todos os dias cantidade de pescadores a pescar de linha... e muitos delles paixão em o mais estreito desta Ilha aonde chamão a Xicala com mais canoas ligeiras ao mar alto de costa...”¹⁵⁴. Acrescentamos que Chicala, Xi/'kala ou Nsi'a Nkâla reenviariam aos *Vankhala* entre os Kwanyâma. Como se sabe, trata-se das sequelas dos Vankwakala dos !Kung. Alguns túmulos onde foram guardados os restos mortais dos “reis” (as cabeças, principalmente) dessa linhagem têm uma particularidade que encontramos entre os Còkwe¹⁵⁵ e os Kôngo. Os motivos geométricos nas costas de Ruej Còkwe, ou a escultura de Mfumu'a Kôngo, assemelham-se por exemplo a disposição das pedras.¹⁵⁶

Desta forma estão suficientemente lançados os argumentos sobre a “presença” dos !Kung (e Hereros) nas populações do Sul de Angola, nomeadamente Umbundu, Còkwe, Kwanyâma, etc. E como acabamos de ver, existiriam também sequelas dos “!Kung” e dos Herero entre os Kôngo que, senão ajudam a estabelecer a linha migratória dos Kôngo a partir das terras meridionais angolanas, pelo menos servirão de hipótese segundo a qual o Kôngo-dya-Mbângala estaria inicialmente no país dos !Kung e dos Hereros actuais. Essa hipótese é fundamentada pela existência de três géneros (singula, dual e plural) que constituem a cosmogonia dos Kôngo e que, de facto, é algo peculiar aos San. Eliminar

Da foz do rio Mwânza (aqui que J. Denbow chama de rio Congo) até o deserto Kalaari¹⁵⁷, há inúmeros vestígios ainda por classificar. Ainda que alguns se precipitem a apresentar suas monografias sobre a matéria, sem grandes critérios classificatórios, parece-nos fundamental levantar aqui dois aspectos: (1) a irregularidade das fontes¹⁵⁸ e fugacidade dos seus conteúdos¹⁵⁹, por um lado, (2) e a ausência de linhas metodológicas consistentes em razão da pseudo-natureza das fontes.¹⁶⁰ Anne Hilton soblinha também esses factos, ainda que defenda um reino do Kôngo fundado na véspera da Idade Média africana.¹⁶¹ Wyatt MacGaffey, que também partilha a mesma opinião, tentará fundamentar-se na leitura

154 Cadornega, A. op cit., p.43.

155 A ocupação de terras não se faz sem o acordo dos espíritos dos antepassados, representados nesses acordos pela presença de autoridades tradicionais que detêm a autoridade de sucessão por linhagens.

156 Ver a foto nº14 de M. Lima, no seu *Os Kyaka de Angola*, p.94.

157 Denbow, J. (1990), “Congo to Kalahari: data and hypotheses about the political economy of the Western stream of the Early Iron Age”, in *African Archaeological Review*, #8, 139-175.

158 Os sítios arqueológicos em Angola ainda não constituem “cultura completa”, quer nas suas fases diacrónicas, quer na identificação dos seus “centros”. A distribuição geográfica das escavações existentes, só por si, constitui uma séria dificuldade metodológica para cronometrizarmos as datas fornecidas até hoje.

159 Pela escassez, os trabalhos da datação dificultam ordenar os conteúdos das fontes: (i) as vezes as fontes do Sul são mais antigas que a sua suposta continuação no Norte, e vice-versa; (ii) algumas vezes a evolução técnica é confirmada pelas datações de caborno 14, mas ainda assim, por se tratar de culturas incompletas (na sua diacronia) os especialistas evitam emitir conclusões, senão apenas buscar compreensão das fontes e seus conteúdos.

160 No caso do carvão vegetal, cuja datação pareceu problemática para os pesquisadores dos anos 1970 (ver o capítulo a seguir). Onde estaria esta “fonte”? Quais foram os estudos de datação posteriores? Kalubi Mukola advertiu-nos da seguinte forma: “as fontes sobre a Idade de Ferro em África central – por falta da seriedade nos regimes políticos vigentes – foram ora levadas com ex-colonizadores, ou foram destruídas pelo vandalismo que acompanhou a vinda da democratização [de África]. Os museus... nas universidades... já não têm essas fontes, e isso dificulta a continuação da pesquisa”.

161 Hilton, A. *The Kingdom of Kongo*, Oxford, 1985.

política sustentada na antropologia cultural.¹⁶² Em *Paths in the Rainforest*¹⁶³, Jan Vansina localiza a origem dos Kongo a partir dos arredores dos Têke (reino de Nguunu) e situa o Kongo dya Mbângala no país dos Bayângela,¹⁶⁴ Bayânzi, Babôngo e Bantetsche¹⁶⁵, naquilo que foi conhecido como país dos Anziques¹⁶⁶ no século XVIII (Lopez & Pigafetta).

Aparentemente nada terá mudado quanto a origem setentrional do reino do Kongo, e quanto a data provável da sua fundação. O que reunimos aqui mostra o quanto, na verdade, os autores antigos e contemporâneos¹⁶⁷ querem localizar essa origem no norte, onde o grande e letrado monarca *kôngo* Dom Afonso I^o Mvêmb'a Nzinga, em correspondência com o Vaticano, situava as origens do reino do Kongo no Norte.

162 MacGAFFEY, W., *Kongo Political Culture: the Conceptual Challenge of the particular*, Bloomington, 2000.

163 Esse texto, de 1990, é subsidiado nas suas pesquisas anteriores, principalmente aquelas que citamos na nossa bibliografia.

164 Pecüel-Loesche, E. *Volkskunde von Loango*, Estugarda, 1907. Nas páginas 4 a 6 ele fala dos Conguês, Mujumbas. Veja-se ainda o seu outro livro, *Kongoland*, publicado em 1887, em Iena.

165 A forma alemã que Pecüel-Loesche utiliza para dizer "Teke".

166 Lopez, D. & Pigafetta, F., *Relação do Reino do Congo e das terras circunvizinhas*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1951, 31, 64. O rei Mvêmb'a Nzinga Dom Afonso I^o ao Papa Paulo III na sua carta dizendo que o seu país inclui o espaço do Têke: Brásio, A., *Monumenta Missionária Africana*, Lisboa, 1953, 1^a Série, Vol. II, p.38.

167 É importante salientar que nesse texto preferimos não insistir nos autores contemporâneos por razões já evocadas desde "Nota de Autor" e, relativamente, ao longo deste texto.

CAPÍTULO III

AS ORIGENS DO KÔNGO E A ARQUEOLOGIA

1. Introdução

Na sua obra *Arqueologia Angolana*, publicada em 1980 pelo Ministério da Educação, Ervedosa Clark afirma o seguinte:

A partir do ano 1000 d.C. assiste-se na África Austral a proliferação de grande número de unidades tribais. Porém, só depois do século XI começa a verificar-se no subcontinente a competição pela terra, e esta rivalidade é talvez uma das razões do desenvolvimento de numerosas autocracias centralizadas, que conseguiram manter a sua individualidade graças à conquista, ao comércio e aos vínculos religiosos. Todas possuíam uma entidade cultural própria, podendo todavia agrupar-se em unidades mais extensas, comum vasto padrão cultural comum... Assim se construíram, entre outros, o reino do Congo e o império do Monomotapa.¹

De acordo com esta afirmação, de base arqueológica, o reino do Kôngo terá sido fundado num período posterior ao século XI. De facto vários autores partilhariam essa hipótese, tal como, entre outros, fez John Thornton, Jan Vansina e Anne Hilton. A maioria dos especialistas africanos contemporâneos limita-se em repetir as opiniões destes últimos, as vezes com abordagens novas. Decerto, isso enriquece a abordagem. Mas nós pretendemos desenvolver uma compreensão diferente por duas razões: (1) a necessidade de questionar hoje as teses consagradas e subtrair delas novas pistas de pesquisa; (2) concatenar índices e pistas que indiquem anterioridade do século XI, com suportes arqueológicos, e fazer sua leitura em congruência com outras fontes tratadas por nós muito além de meras citações.

Com base na arqueologia, é possível no entanto admitirmos uma segunda hipótese de trabalho, a de o reino do Kôngo ter mesmo nascido num período anterior situado pouco depois do século X da era cristã. Vejamos.

Geralmente os arqueólogos situam na Idade de Ferro o início da fundação dos Estados africanos.² Neste contexto, seguindo a corrente ocidental dos arqueólogos, a fundação do reino do Kôngo estaria situada no fim da primeira Idade de Ferro, tal como

¹ Ervedosa, C. *Arqueologia angolana*, Ministério da Educação, Luanda: 1980, p.25

² UNESCO, *História Geral de África*, II, 21, 23, 25, 27 e 29.

podemos depreender da seguinte citação de Phillipson: “Alguns autores pensam que a corrente ocidental nasceu aproximadamente no início da Era Cristã, nas regiões do Baixo Congo, de fusão ou interação de dois grupos distintos de populações de língua banta”.³

Por outro lado, alguns arqueólogos aproximam a civilização *kôngo* das civilizações Khoi-San, tais como se nota na seguinte passagem:

*A expansão da civilização de Ferro para o Sul, do país Kôngo até ao Nordeste de Namíbia, passando por Angola, e com ela, a penetração das línguas bantas, das quais se originaram línguas modernas, como o mundu e o herero, que Bernal Heine classificou na categoria do grupo das terras do Oeste. O único sítio arqueológico datado que podemos ligar a sua fase mais antiga dessa expansão se encontra em Benfica, na costa atlântica, perto de Luanda, onde uma cerâmica muito próxima àquela da primeira Idade de Ferro, das outras regiões tocadas pela corrente ocidental, se situa em um contexto remontando ao século II da Era Cristã. Ademais, certos elementos da civilização da primeira Idade de Ferro, como a arte da cerâmica e a criação dos bovinos, parecem ter sido transmitidos, no século II ou III da Era Cristã, às populações de línguas Khoisan do Sul da Namíbia.*⁴

Essa unidade civilizacional parece sustentar-se largamente, embora exista divergências e diferenças entre os estudiosos quanto a datação e os pontos de partida. Em termos genéricos o século II engloba o surgimento das regiões nas quais se situa o reino do Kôngo. Para aqueles que sustentam que o movimento deu-se do Norte ao Sul, a chegada dessas populações entre os Khoi-San no Sul dataria do IV século. Nós optamos por posicionar-se entre aqueles que defendem ter o movimento de população do subcontinente ter se dado do Sul para Norte, e que por isto defendem que o início de Kôngo dya Mbângala tenha ocorrido alguns séculos antes do século II, provavelmente na segunda parte do século I.⁵

Nos artigos-sínteses de cerca de 350 especialistas que escreveram a obra *História da África*, patrocinada pela UNESCO, fruto de mais de 30 anos de trabalho, é categoricamente apontada a fragilidade da investigação relacionada com a corrente ocidental, em favor da oriental. Com efeito, nossos estudos de campo realizados numa dúzia de anos nas regiões meridionais de Angola consolidam a esperança de mais poder ser feito a favor desta última corrente. De Sumbe a Benguela foi possível identificar várias “*xi mundi*” antigos, plenamente harmoniosos com os estudos arqueológicos existentes. Em Kandjâla, algumas montanhas hoje inóspitas podem ter sido habitadas a julgar pelas lendas tradicionais das populações da região, que consagram à elas a realização de diversos tipos de ritos dos ancestrais. Considerando que em nossas tradições, usos e costumes, o culto aos ancestrais é via

vários

3 Phillipson, D.W. “A África Central ao norte do Zambeze”; In: *História Geral de África*, III, UNESCO/Ministério da Educação-Brasil/USP, 2010, p.754

4 Phillipson, D.W. artigo já citado, p.756. Esta tradução portuguesa de *L'Histoire de l'Afrique foi realizada pela UNESCO e Ministério da Educação do Brasil e Universidade de São Paulo*, em 2010.

5 Estamos assim de acordo com a comparação entre os dados arqueológicos escassos e as informações dos geólogos em relação as tipificações do solo banhado pelo rio Okavângu, por um lado e, por outro, do solo banhado pelo rio Mwâna.

de regra realizado em locais sagrados, aí onde foram enterrados antigos sobas (no caso das famílias, aldeias e clãs) ou reis (para os reinos ou tribos), podemos indiciar, ainda que hipoteticamente, a possibilidade de serem tais locais “axi mundi” no passado distante.⁶ No seu livro sobre os *Kyaka de Angola*, Mesquitela Lima oferece-nos algumas imagens.

De facto tais indícios abundam nas regiões associadas com o reino do Kôngo. A região é quase coberta por *axi mundi* em todas as localidades de histórica habitação humana, a tal ponto que tornou-se frequente a profanação dos “mazûmbu” (terras sagradas, cemitérios e locais de habitação dos ancestrais) com as construções anárquicas, mesmo aí onde a antiga administração colonial já deixou assinalados como importantes ruínas históricas a preservar. Obviamente deve-se isso em parte à fragilidade actual das pesquisas arqueológicas nos Estados angolano e congolês, e também à falta de políticas governamentais concretas que as amparem, que contribuam para inibir estes acontecimentos sociais lesivos à nossa história antiga e para o desenterro do passado angolano enterrado na região de Mbânza Kôngo.⁷

Sobre “as origens no tempo” registamos a seguir duas de algumas importantes contribuições da pesquisa arqueológica que contemplou, no passado e no presente, a região do Kôngo:

1) “Pierre de Maquet acaba de estudar vários sítios de fabricação e deles pode, graças ao carbono 14, situar a data nos quatros últimos séculos antes da Era Cristã. Encontramos objectos atribuídos a esta indústria na região de Kinshasa, na margem Sul do lago Malebo (Stanley) e, mais a Oeste na proximidade da costa atlântica; eles foram descobertos, principalmente, nas grutas e nos abrigos rochosos da província do Baixo Zaire, mas também, algumas vezes a céu aberto”.⁸

2) “Em Kinshasa, junto à nascente do Funa, um carvão vegetal acompanhado de um pequeno fragmento da cerâmica atípica foi datado de 270 ± 90 . Embora essa data pertença inegavelmente à Idade de Ferro Antiga, convém considerá-la com muita reserva, já que a associação do carvão datado com fragmento de cerâmica não está assentada, do ponto de vista formal, do que a associação da outra data relativa a Kinshasa – a das Ilhas Mimosas.⁹ Nessas ilhas fluviais, amostras de carvão vegetal associado a cerâmica foram datadas de $+410 \pm 100$ ”.¹⁰

Há que reparar que os dados arqueológicos na corrente ocidental são sensivelmente incompletos, e são geralmente associados aos dados copiosos da Linguística. Curiosamente, a datação da evolução linguística é condicionada pelas datações arque-

6 Axi Mundi, para a arqueologia, indica ruínas ou restos que indiciam presença e/ou concentração de populações: montanhas habitadas, mercados, igreja, cemitérios, etc. Índícios evidentes podem ser encontradas na Província do Huambo, por exemplo, nos municípios de Lepi e Kaala, para citar apenas estes.

7 Convém assinalar aqui o importante projecto do historiador Emmanuel Esteves, chamado “Desenterrar Mbânza Kôngo”, que actualmente conta também com o apoio da UNESCO.

8 Phillipson, D.W. “A África Central”, já citado, pp.757-759

9 “Das Ilhas Mimosas, no entanto, provém uma cerâmica idêntica à encontrada nas camadas da ponta de Gome (antiga ponta de Kalina), o sítio epónimo de Kaliniense, escavado por J. Colette em 1925 e 1927. Re-escavado em 1973 e 1974, esse sítio revelou importante nível de ocupação na Idade de Ferro, cujos vestígios foram encontrados em todo o promontório”. Cf. Van Norten, F. (com a colaboração de Cohen, D. & de Maret, P.); “A África Central”, in: *História Geral de África*, UNESCO/Ministério da Educação/Brasil, 2010, p.701).

10 Ibid. p.700-701

ológicas, não obstante as conhecidas insuficiências. Por isso a nós parece imprecisa ou insuficiente essa metodologia, até por vigorar nela principalmente a glottocronologia de M. Swadesh.¹¹ E se, em adição, devemos aqui reconsiderar a lista dos termos ligados à *origem*, tal como os elencamos no volume I, teremos o seguinte quadro:

	Deus	Sol/ cerâmica	Calores/ Ferro	Casamento	Nome
Kikôngo ¹	Kalûnga Nzâmbi ^a mpûngu	Mwini/ Ntângwa Lûmbu ² Kûnda/mwîni	Siku/Dikôla Mbângala/Tiya	Lôngo	Kisina ntûku Nkûmbu
Kimbûndu ³	Kalûnga Ngômbô NZambi/Ngana	Lwânya/ mwânga Kûmbi/luvîku Hûnda	Dikôla	Lôngo Kibânga Sakana	Dijina Ndûku Nkûmbu
Tucôkwe	Kalûnga Ngômbô Nyâmbi	Tângwa/Yûndu	Jiko/Hiko Lûndu		Jina Utuku Khûmbu
Lyumbûndu ⁴	Kalûnga Ekûmbi Suku	Etângô Tûnda/Kumb Utakelo	Yiko/Omunyîka Entinya Ondyokôlo	Ohombo Cilûnga ⁵ Sako	Enyina Onduku Onthûmbu
Khoisan	Kune/Kun ⁶ Hung Kumb	Kumb Ga//Hund Kelo	Holo (Dolo ⁷)		Hinga Kumb Ku/Do

¹ Kikôngo: (i) Deus: Nzâmbi, Kalûnga, Mbûmba, Mvângi, Nkûnda, Matûku; (ii) Sol/fogo: kûnda, lûmbu, ntângwa; (iii) calores/ferro: mbângala, tadi, kôla, siku, tiya, dikûku; (iv) casamento: lôngo, kûnda; (v) Nome: nkûmbu, kisina.

² Mais além explicamos a noção do dia ligado ao sol, e dia ligado a lua.

³ Kimbûndu: (i) Deus: Nzâmbi, Ngâna, Pûngu, Kalûnga, Ngômbô, Kalungangômbô (Maia: 216); (ii) Sol/Fogo: Mwânya, Lwânya, Kûmbi (Maia: 605); sol nascente: kutwa kwa lwânya; poente: kûya kya kûmbi; (iii) Fogo: Tûbya, dibata, dijiku, mwânga (Maia: 332); (iv) Fogueira: dijiku, kitônga, efuku, musônga, eko (Maia: 332); ferrolho: dikûmba; (v) casamento: longo, kubânga, kusakana, kusokana (Maia: 124); (vi) Nome: dijina, nduku, kiluka (Maia: 465); título: Ukûmbu (Maia: 633).

⁴ Lyumbûndu: (i) Deus: Huku, Kalûnga, Ndyâmbi, Pânga, Ekûmbi, Tyivembawula-Hângi; (ii) Sol: Ekûmbi, etângo, lugar onde nasce o sol: Tûnda, poente: Wutakelo; (iii) calores/Fogo: Wutokotwe, Enthiya (Silva: 419); Ekundungala, eyokole (Silva: 249), Ondalu, Omunyîka (Silva: 248); (iv) casamento: otyinepo, Ohômbô; (v) Nome: Enyina, Onduku, Onthûmbulu.

⁵ Ministério da Administração do território, 1º Encontro nacional sobre a autoridade tradicional em Angola, Nzila, 2003, p.207

⁶ Bleek. Bushman Dictionary, New Haven: American Oriental Society, p.956.

⁷ Dolo ou Kolo, ou ainda !Kue, é uma pedra redonda que os antigos chefes usavam para certificar a legitimidade do exercício do seus poderes. Hoje é apenas lembrada nos contos à volta da fogueira.

Temos então as seguintes convergências semânticas, que se repercutem nas informações arqueológicas: (1) Deus: *Kalûnga* e *Pûngu* parecem ter uma mesma raiz em khoi-san, *hung*, que comporta a ideia de “fabricação”, e *kumb* que comporta a noção de “fogo” sobre a argila, isto é, fabricação; (2) “cerâmica”¹²: o quadro confirma-o na íntegra; (3) *Calores*: associados à

¹¹ Swadesh, M. “Lexico-statistic dating of prehistoric ethnic contacts”, in: *Proceedings of American Philosophical Society*, 1952, #96, pp.452-563

¹² Sol: divide-se em acção natural do sol (*tângwa*), que implica a ideia do começo da vida humana (providenciada por *Hung*), e em imitação do homem ou antropomorfização, que indica por um lado a

fundação das instituições (*dijiku*, *dikôla* e *Lûndu*), indiciam o começo de *Estado* centralizado numa época do ferro; o termo khoisan *Dolo* indica a institucionalização da Origem-Mãe de todos, em torno da qual se dá a concentração de pessoas e populações, tal como é sugerido na ideia de “à volta da fogueira”. A versão umbundu *ondyo-kôlo* contém a ideia de casa/*ondyo* e de centralização/*kôlo*; (4) e (5) parecem referir-se à institucionalização de diferentes formas de relações de amizade, como “casamento” e “nome”.¹³ Os fornos encontrados por nós entre os Umbundu, em diversos municípios das províncias angolanas de Huambo (Londombali) e Benguela (Bokoyo, Balômbu) e, particularmente entre os Ngângela na **província** de Cunene (em Angola como na Namíbia), são designados de *lûndu*, ou seja, “pequena montanha onde se acende o fogo/Kola”. Estes factos indicam claramente a origem **partilhada** dessas populações, conforme mostraremos mais adiante.

Esses termos explicam também uma certa evolução das redes sociais a partir das origens. É interessante notar que fonologicamente *hung* passa por *kalûnga* (em umbundu) e mais tarde por *ngana Kalûnga* (em *tucôkwe*) e finalmente por *kalûnga* (em *kimbundu*) e *mpûngu* (em *kikongo*). O inverso é uma descontinuidade. Esta acepção é justificável semanticamente, de acordo com a evolução das civilizações africanas (Baumann/Westermann). O mesmo se dá com o resto dessas palavras.

Na sua totalidade, essas palavras corroboram com a arqueologia: a *Idade de Pedra Nova* e *Idade de Ferro Antiga*, algo que a oralidade curiosamente apoia.

As palavras relacionadas com as origens especificam o seguinte:

1) O **nome**, que entre os Kongo se diz *nkûmbu*, teria a sua origem arcaica nos falares dos !Kung: !kum(b), que está ligado a noção de vagina materna. Quer isto dizer que o prestígio social com base no nome familiar é matrilinear. Eis porque os nomes tradicionais entre as populações angolanas são portadores de códigos sociais. Em *lyumbundu* e *tucôkwe*, por exemplo, *kûmbu* pode significar (i) “vagina mulieris” e, ao mesmo tempo, “tempo sem fim” porque, segundo rezam as lendas !kun, a linha uterina não acaba; (ii) “aldeia” (*libata*), ou a mãe de outras mães. Como era de esperar, seguindo a nossa tese, encontramos a raiz *kumb* em todas as línguas angolanas, conforme o quadro acima demonstra.

2) **Tund**, um termo que para os !Kung remete à *índice da existência*, ou representante de Deus¹⁴, usualmente associado ao Sol/fogo que providencia a harmonia social entre as famílias. Para os Hereros, os !Kung e os Dimbas (povo proto-bantu), por exemplo, *tund* ou *hund* (as vezes pronunciado como *kund*) significa “aldeia da autoridade vigente”, “*libata* onde saiu o soba reinante” ou “lugar da origem”.¹⁵ Por designar o Sol, alguns missionários antigos confundiram *tunda*/domesticação do espaço e por outro, a institucionalização da amizade que se prolonga em casamento.

¹³ Cf. Batsikama, P., *As origens do reino do Kongo...* pp87-97

¹⁴ Ngana é Deus em *kimbundu*, podendo significar ainda Chefe entre os Umbundu, Còkwe e Kongo.

¹⁵ Cf. Alves, A. *Dicionário etimológico Bundo*, 1951, p.1565.

sol com a ideia de Oriente/Leste, pelo facto de o sol nascer no Oriente.¹⁶ Respeitada a sua evolução gradual, encontramos a raiz !kung dessa palavra em quase todas populações até aqui mencionadas.

Como podemos ver, e seguindo as regras, os dados linguísticos indicam um movimento Sul-Norte extremamente ligado a cerâmica antiga, coincidente com os séculos IV antes de Cristo e II da era cristã. No entanto as tendências das teses dos arqueólogos preferem canonizar as versões apoiadas na linguística.

Até aqui dois pressupostos tendem a determinar a fundação do reino do Kongo:¹⁷ (1) as teorias sobre a Idade de Ferro, antiga, e (2) as teorias sobre a expansão *bantu*, partindo do Norte. Para o primeiro, o século XI marcaria a instalação total da indústria do ferro; e para o segundo, temos cinco vertentes: (i) presença da Ásia Menor na África/Kongo = movimento Norte-Sul; (ii) presença das línguas africanas nas línguas antigas dos Faraós = possível movimento Norte-Sul ou Sul-Norte, (iii) ciclos civilizacionais da África central e meridional, com fortes laços, (iv) a tipificação da língua *bantu*, estereotipada segundo o modelo de Bleek (África do Sul), não se adapta sistemicamente às dinâmicas das mesmas línguas se considerarmos – no caso do *kikongo* – os registos dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX em relação aos séculos XX e XXI; (v) a teoria da glottocronologia, de Swadesh, ainda não é quantitativamente exposta com trabalhos endogénicos, ainda que singularmente autores como Theophile Obenga sejam citados.

Dadas as discrepâncias que apresenta o segundo pressuposto, podemos dizer que o primeiro terá prevalecido a ponto de, directa ou indirectamente, ditar regra sobre a data da fundação do reino do Kongo. É por isso que o século XI será canonizado, sobretudo com aportes e contribuições de autores como Jan Vansina, Pierre Maret¹⁸ e B. Fagan.¹⁹

Queremos lembrar neste ponto as lições engajadas de Raphaël Batsikama, um dos maiores estudiosos deste assunto, nas aulas que proferia para alunos e professores da Universidade de Kinshasa sobre a existência de vários índices, conservados no museu dessa universidade, de possíveis estações arqueológicas em Mbânza-Kongo e outras situadas na região de Noki. Raphaël procurava cuidadosamente explicar como a “engenharia de datação” do acervo arqueológico parecia confiável só quando feita fora da África, facto que colocava em dependência todas as hipóteses africanas sobre a chegada dos Kongo na região da foz do Mwânza. Muitas vezes ironizou, tomado de flagrante humor, que afinal de contas tudo passava a depender dos nossos “engenheiros arqueólogos” lá da Europa para sabermos como nós chegamos até aqui, uma outra maneira intelectual de nos colonizar – dizia ele.

¹⁶ Alves, A. op cit., p.1567

¹⁷ Vansina, J. “Africa equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados”; In: *História Geral de África. IV. África do século XII ao XVI*, UNESCO/Ministério da Educação do Brasil, 2010, pp.622, 627-629, etc.

¹⁸ Cf. Maret, P, Van Noten, F. e Cahen, D., “Radiocarbon dates from Central Africa: a synthesis”, in: *Journal of African History*, XXVIII, 4 (21), 1977.

¹⁹ Cf. Fagan, B.M., “Radiocarbon dates for Subsaharan África, VI”, in: *Journal of African History*, 10 (24), 1969. Também F. Van Noten, F “The Hunter-gatherers of Gwisho”, AMRAC, 74 (21).

A maioria dos Historiadores africanistas partilha a tese segundo a qual a exploração arqueológica do espaço *kongo* é decisiva para se desenhar as migrações dos fundadores do reino do Kongo (entre eles, Pierre de Maquet, Van Noten, B. M. Fagan, Jan Vansina). No passado a administração colonial tinha identificado já, e arrolado como reservas arqueológicas, algumas áreas para essa exploração (o grande promotor desse projecto – recentemente falecido – era o historiador Emmanuel Esteves, com o seu ambicioso projecto de “Desenterrar a cidade de Mbânza Kongo”). Desde então o Governo angolano – através do ministério da Cultura – tem realizado “Mesa Redonda” sobre “Desenterrar a cidade de Mbânza Kongo”.²⁰

Passaremos a resumir, a seguir, alguns principais problemas com que nos deparamos actualmente sobre a matéria:

Eliminar

1) O mapeamento dos sítios arqueológicos de Angola no espaço *kongo* ainda carece de (i) outras confirmações;²¹ (ii) especialistas na área;²² (iii) planos de investigação científica vinculados à instituições académicas;²³ (iv) estudos e pesquisas antropológicas prévias que substanciem esse mapeamento.²⁴

20 Em 2011 propomos a apresentação, nessa Mesa Redonda, da comunicação “A Catedral de San Salvador: História e Memória”, para compartilhar as ideias que temos reunido com base na pesquisa que desenvolvemos em torno deste livro. A comunicação já havia sido apresentada no Seminário “Memória, História e Ideologias contemporâneas” do curso doutoral na Universidade Aberta (Portugal), em Junho do mesmo ano.

21 Como se sabe, um lugar só é considerado como sítio arqueológico quando reúne os critérios essenciais: (i) propiciar restos materiais abundantes; (ii) apresentar razões de ser um centro de concentração de várias dependências; (iii) apresentar corrente das culturas materiais que permite restabelecer todo um perfil. Quando se fala de Mbânza Kongo, esses três critérios são justificados, mas de modo relativamente impreciso. Quer no primeiro estudo (*As Origens do reino do Kongo*), quer no presente, temos assinalado sumariamente este problema. A primeira questão poderá ser: O que terá levado a administração colonial a “mapear” os sítios arqueológicos na região de Norte de Angola, e não só? Nos boletins de administração colonial, notamos que as informações fornecidas pelas populações sobre os antigos cemitérios dos seus reis, por exemplo, terão dado corpo as orientações concretas dos sítios. Curiosamente, *mazimbu*, também, eram cemitérios não necessariamente das antigas autoridades, mas da cultura material do povo. Nos 8 sítios até agora identificados na região do Banza Kongo, que conhecemos em 2003, apenas 2 eram realmente considerados como *mazimbu* pelas famílias da região. Ao voltar na região em 2004, já notamos no Nsôyo construções anárquicas iniciadas em sítios que a memória colectiva reconhecia como *cemitério* dos antigos. Note-se que o termo *cemitério* que estamos a empregar tem a ideia de antigas ruínas, *aldeias abandonadas* com suas casas e seus objectos domiciliares, detêm grande importância em termos de subsídios arqueológicos, e não localidades próximas dos seres-humanos. Essas *aldeias* (*mazimbu*).

22 De notar que para ressaltar a importância dos estudos arqueológicos na região, e compensar a falta de especialistas locais em arqueologia, a classificação de Mbânza-Kongo como património da humanidade a UNESCO disponibilizou especialistas de outras nacionalidades para estudos científicos mais aturados e credíveis.

23 Angola ainda tem longo caminho a percorrer até que seus museus venham a ter o número de profissionais especialistas necessários para desenvolver esta área científica. Neste momento nota-se que até mesmo as universidades ainda não elegeram esta ciência como importante dos seus programas de formação. O governo manifestou em diversas ocasiões sua intenção de criar zonas académicas de vocação para ajudar a desenvolver cada região do país, no âmbito da qual estão em curso esforços para criar condições para que a Antropologia e História sejam desenvolvidas como cursos prioritários nas províncias do Uige e Zaire por causa destas demandas históricas.

24 A reconstrução de *velhas sociedades* é uma tarefa da História e da Antropologia como ciências. A cosmogonia de um povo retrata o mundo físico real e o mundo mítico que faz parte do seu imaginário histórico. A exploração do mundo mítico faz-se com a ajuda da arqueologia, tal como aconteceu com Egípcio, os Maya, a China, etc. Ora, não obstante sua importância central na reconstrução da identidade histórica de Angola, o reino do Kongo ainda está longe de ser privilegiado por tais estudos especializados.

Eliminar

2) Comprometimento dos dados arqueológicos, pois acontece que nos dias actuais muitas das áreas anteriormente mapeadas pela administração colonial como reservas arqueológicas já foram invadidas pelas populações, construindo sobre as mesmas suas moradias e espaços sociais de utilidade. Este facto, obviamente, levará para situações de maior incerteza e dificuldades epistemológicas no estudo avançado do reino do Kongo.

Conquanto graves e sérios, tais problemas não representam, no entanto, dificuldades desestimulantes. Muitos artefactos arqueológicos preservados permitem avançar nas pesquisas sem temor, como a famosa “pedra do feitiço”, encontrada ainda no século XVIII à margem do rio Mwânza. Por duas razões podemos considerar essa pedra um importante ponto de partida arqueológico para amparar o nosso estudo: (1) os conteúdos das escritas que ela apresenta foram também encontrados em outros artefactos retirados nas estações arqueológicas situadas no Sul de Angola, tal como é o caso das pinturas rupestres nas províncias de Namibe, a *escrita* ou pinturas parietais dos Cômbe (fig.#9), que se prolongam até os Ndômbe e Nkômbe, entre várias outras populações meridionais; (2) o hábito de habitar ao pé de montanhas, tal como se tem descoberto em províncias como Moxico, Benguela, Huambo, Kwânza Sul e Norte, Malange e Zaire parecem traçar itinerários regulares, pelo menos três dos mais importantes: (a) uma série das populações zimbaweyanas terá entrado em Angola por Moxico, oriundas do círculo Angola-Zimbabwe (Cf. Baumann e Westermann); (b) outra dessas populações terá partido do círculo Botswana, passando por Namíbia até Angola, mais propriamente pelo Kwando Kubângu e, finalmente, (c) uma outra leva por Namibe, a partir da Namíbia, estendendo-se e estabelecimento-se ao longo das margens do rio Kunene.

Eliminar



Fig. #9 - Pintura parietal Cokwe (José Redinha)

Por esta razão subscrevemos aqui os estudos iniciados por Rafael Batsikama e começamos neste nosso trabalho a enfatizar a importância de prover explicação dos *makukwa matatu malâmb'e Kôngo*. Cf. Raphaël Batsikama: *estruturas e instituições do reino do Kôngo* (texto inédito).

2. A Pedra do feitiço e suas impressões

No princípio do século XX o Tenente Hawkey descobriu um artefacto em pedra de grande importância arqueológica que veio a ser designada por *Pedra do Feitiço*. Segundo registo do arqueólogo Ervedosa, ela “é, sem sombra de dúvida, de origem banta e provavelmente dos fins do século XVII ou do século XVIII, quando se difundiu a espingarda como arma de caça entre os naturais da região da foz do rio Mwânza²⁵”.

Tudo indica que Ervedosa tenha acertado quanto a datação da pedra (séculos XVII ou XVIII), mas não basta a presença da “espingarda” como elemento chave para essa datação. Este poderia ter sido acrescentado à peça original, por exemplo, por um mestre do século XVIII. O conteúdo histórico contido na Pedra do Feitiço narra realmente histórias pós-lusitanas. No entanto, há outras perguntas que ainda não estão respondidas acerca dela: 1) de onde terá vindo essa “Arte de gravar”? 2) Qual a dinâmica terá adquirido essa arte no espaço Kôngo, e que essência teria ela **em relação** no contexto de onde terá vindo? 3) Como medir o tempo da sua evolução, quando se sabe que no Sul a sua datação aponta para um período pré-histórico, e quando as “pinturas da Pedra do Feitiço” datariam nos séculos XVII e XVIII?

Eliminar



Fig. #10 - Reprodução da Pedra de Feitiço (Fonte: Carlos Ervedosa)

²⁵ Ervedosa, C, *Arqueologia angolana*, Luanda: Ministério da Educação, 1980, p.237. Hoje as opiniões são diferentes: (i) a pedra do feitiço estaria localizada na margem direita do rio Mwânza, na actual República do Congo. Essa hipótese parte da gravura (ver o livro de Ervedosa) que indica que assim seria; (ii) uma outra opinião começa por identificar as irregularidades na reprodução da gravura: a pedra não parece ter sido localizada na entrada, mas sim na saída para o oceano. Assim, a *pedra de feitiço* estaria na margem esquerda. Essa aceção é apoiada pelas tradições orais existentes no município angolano de Nsoyo, principalmente no Noki. De outro lado, essa tradição não passa de “reprodução” em segunda-mão. De qualquer forma, essas duas opiniões apresentam subsídios interessantes e enriquecedores.



Fig. #11 - Reprodução da Pedra de Feitiço (Fonte: Carlos Ervedosa)

Começamos por tentar interpretar as figurinhas dessa pedra, baseados no testemunho de pessoas que, para além de serem capazes de escrever normalmente utilizando caracteres iguais as da pedra, são também capazes de fornecer algumas informações relevantes do ponto de vista arqueológico, mesmo utilizando uma variante semântica e morfologia discrepante.

1) “Um nobre na sua machila e o guarda”(Ervedosa).

2) Um nobre transportado pelo seu escravo (Ervedosa). As populações de Ngôyo reconhecem nessa figura o *Tata Mi Kôngo*²⁶. Eis o que escreve Mertins: “Tata, tala Mikono: ngyêlê v’ivembo liami ukele”, que traduzido é: Pai, olha *Mikono* (a planície de Mikono), tu estás no meu ombro”.²⁷ A tradução dada por Raphaël Batsíkama é ligeiramente diferente, mas bem sugestiva: “Tata Mi Kôngo é um viajante que nunca se cansa do seu peso: o povo”.²⁸

3 e 4) Figuração não decodificada (Ervedosa). Sobre Mata Ma Kôngo ver imagem nº5 e a análise que a seu respeito fizemos no primeiro volume deste estudo²⁹. **Figuração não decodificada (Ervedosa)**. Foi quase unânime os nossos informadores **identificar** a figura como Kibenga (general das forças armadas), sobre quem há duas hipóteses: (1) na linguagem militar designaria um general procla-

Eliminar destaque

²⁶ Cf. Uma explicação contundente pode ser encontrada em Batsíkama, R., *Voici les jagas...*, p.231-232

²⁷ Mertens, J. :1968, p.468

²⁸ Batsíkama, R., *Voici les Jagas*, ONRD, Kinsâsa: 1971, p.231

²⁹ Cf. Batsíkama, P., *As origens do reino do Kôngo...*, p.232

identificarem

mando a guerra em nome da realeza.³⁰ Pode notar-se que ele tem poder da palavra, ilustrado pela junção da boca e mão, enquanto levanta a outra mão para proclamar a guerra; (2) na linguagem religiosa seria um profeta, simbolizado pelo poder da palavra que exhibe, podendo mesmo retratar os padres portugueses, já que a outra mão levantada parece mostrar uma cruz e um chapéu contemporâneo daqueles séculos, e por isso designado pelos nossos informantes autóctones de “ñtumba”.

5) Figuração não decodificada (Ervedosa). Mata Ma Kôngo, que seria um homem com chapéu na cabeça e a transportar uma lança e uma *bengala/cajado* de poder nas mãos. Seria ele então Mata Ma Kôngo, um ministro da defesa, sendo este diferente daquele da figura 13, que não tem chapéu (soldado). Esta informação é fornecida por Ernestina Bumputu, nota a existência de uma bengala como diferença considerável entre esta figura e a anterior. É interessante estabelecer aqui, do ponto de vista comparativo, um paralelismo morfológico com o “mintadi” denominado “Mata ma Kôngo”, existente nos depósitos do Instituto Nacional de Património Cultural.³¹ Existe também um espécimen em madeira da mesma figura no Museu regional dos reis do Kôngo.

eliminar destaque

6) Um lagarto (Ervedosa). Para alguns escultores de Noki, nomeadamente Armando Voza e Kilosa Angélica, temos aí um *Mbâmbi lûndu*, isto é, “lagarto albino”.³² Era antigamente considerado um “lagarto albino”, isto é, como código de referência aos brancos portugueses. Mbâmbi é um grande lagarto selvagem que pode atingir até 80cm de comprimento, normalmente de cor verde-escuro ou cinzento, capaz de viajar longas distâncias. Não se tem notícia de descoberta de um animal “albino” desta espécie, mas seria apenas uma metáfora para ilustrar os “Portugueses” que nos século XV eram também chamados de “Balûndu” pelas populações nativas. Assim, Mbâmbi’a lûndu teria o significado de *invasores (portugueses)*: (i) quem não tem parentesco na sociedade Kôngo é considerado estrangeiro, e qualquer má conduta por parte do mesmo é considerada tentativa invasora (ver o princípio de vic: k) na página 18 do presente trabalho); (ii) a sucessão de Dom Afonso I foi anticonstitucional e teve o apoio dos portugueses. Naquela altura (1491) os portugueses eram chamados de Balûndu, quer dizer “aqueles que têm a cor da pele semelhante aos albinos”, ou Malûndu, termo de respeito (Ma) que indica a mesma coisa com alguma reverência: Ma, nobre e lûndu, albino, ou que tem a pele com cor semelhante ao Albino ou, a um tipo de cogomelo com essa cor.

Eliminar

itálico

7) Um jacaré (Ervedosa).

³⁰ Em princípio, era função do Mani Kôngo decretar a guerra. O General só podia fazê-lo na ausência física ou constitucional de um rei.

³¹ Actualmente o Instituto Nacional de Património Cultural deixou de existir com esta denominação e foi repartido em duas direcções: Direcção Nacional do Património Cultural (DNPC) e Direcção Nacional dos Museus (DNM). A primeira é vocacionada na identificação, estudos, preservação/restauro dos monumentos e sítios arqueológicos; a segunda é vocacionada tão-somente na preservação dos museus e da documentação museográfica.

³² Armando Voza é originário de Mpinda, enquanto Kilosa Angélica de Kimpânzi.

8) Figuração não decifrada (Ervedosa). A respeito desse desenho temos quatro hipóteses: (1) *Ŋtunga-tutunga*, disse-nos um ancião bem versado no conhecimento de objectos antigos, oriundo da região de Manyânga (Congo-Brazzaville e Congo-Kinsâsa). (2) *"Makaba ma Nsi"*, isto é, os guerreiros da terra/país, segundo Tsyoula Edourad (Ndoulou). (3) *"Bumpati ye kimpasi"*, afirma Albert Mvougou³³ que explica: "todo Kongo reunido desistiu da fé cristã". Para este autóctone, conhecedor dos símbolos tradicionais antigos, a primeira imagem (da esquerda à direita) simboliza a igreja de São Salvador abandonada por toda a população **abandonou**.³⁴ Remeteria então ao emblemático episódio da resistência contra-religiosa comandada por Kimpa Vita, ocorrido em meados do século XVII, quando o povo cantava *"nsi yifwidi"*.³⁵ Neste movimento profético antoniano, as vezes chamado de antonionismo, Ndona Beatriz Nsîmb'a Vita levou a população a abandonar a Igreja e a expulsar os padres católicos.³⁶ (4) *"Nzil'a ñkîsi nsi"*, informa Bumputu Ernestine, que nada mais soube explicar sobre a figura. R. Batsíkama traduziu este nome como *"caminhos sagrados"* do país.

Eliminar

9) Figuração não decifrada (Ervedosa). De acordo com Tsyoula Edouard, trata-se de *"Mbul'e mpûngi"*, isto é, anunciador das leis. A ser correcta esta interpretação, a explicação dada por Albert Mvougou³⁷ terá substancialmente algum sentido pela sua confirmação histórica. Cavazzi, por exemplo, mencionará no século XVII um *personagem* com estas características.

Substituir o destaque por "isto é,"

10) Hipopótamo (Ervedosa). **Eliminar aspa**

11) Figuração não identificada (Ervedosa). De acordo com alguns dos nossos informantes experientes, trata-se de Nkôndo (Albert Mvougou, em 1995), **explicando que trata-se de um** *ngânga* capaz de se transformar em "embondeiro" (*nkôndo*) ou ainda em *jacaré* (*ngându*). Por outro lado, ainda de acordo com este intérprete, figura é **"o** antigo símbolo da sua linhagem, *M'laza Mi Kwoo*, isto é, *Mulaza Mi Kono* (Kongo). Já para Bumputu Ernestine (1994) *"(Mbânza) Kongo wakôndwa Mwêne Kongo"*, que traduzido é: "o trono do Kongo está sem rei, em fase de novas eleições, ao cargo dos *ngânga Nsâku*" (Conselheiros do Reino). A árvore em questão é o *Nsânda*, segundo Simão Lufyâwulwîsu (2009), e simboliza

33 Ver a bibliografia em *fontes primárias em relação ao Kongo*. Esta fonte era Nsôngi, um educador nas questões ligadas ao comportamento social de acordo com a linhagem, geralmente nas cerimónias da puberdade masculina. Terá sido um excelente dançarino e tocava de forma interessante o batuque *masikulu*.

34 Ao perguntamos à nossa fonte oral se tratava-se de *Kûlumbîmbi* (aquilo que restou da antiguidade), respondeu-nos desconhecer quem construiu *Kûlumbîmbi*: "Os nossos ancestrais encontraram essa velha casa e ninguém sabe quem a construiu". E ao inquirirmos se considerava as pedras usadas na sua construção locais ou importadas de outra região especial, limitou-se a confessar que ele nunca visitara *Kûlumbîmbi* para o saber. Foi interessante perceber que nossa fonte tinha a mesma apreciação que os nativos de Mbânza-Kongo que defendem, também, que os seus ancestrais já encontraram essa casa de pedra designada *kûlumbîmbi*.

35 Batsíkama, R. *Ndona Beatrice. Serait-elle le témoin de Christ ou de la foi au vieux Congo*, 1969, p. 10

36 Jadin, L. *Le secte des antoniens e la relation du Père Bernardo da Gallo 1710*, pp. 84-85, 91-93

37 Ver sua obra nas fontes primárias a respeito aos Kongo.

zaria o país inteiro. Ngându, o crocodilo, é um símbolo da segurança real em todos os processos. Parece-nos que estas três versões ajustam-se, isto é, em que estamos diante de início dos procedimentos de eleição de um novo rei, Mani Kôngo.

12) Um búfalo (Ervedosa). Não é conhecida e nem dada qualquer interpretação digna de nota sobre essa figura, e surpreendentemente também ignorada pelos nossos interlocutores sábios.³⁸

13) Caçador (Ervedosa). Na região de referência parece que remete à imagem vulgar de Makaba, muito conhecida entre os caçadores de *mpakasa* nas duas margens do rio [Mwânza]. Os jovens artesãos de Noki designam essa imagem de *paxi'a lóngi* (mpasi'a ñlôngi³⁹), que significa “sofrimento do instrutor”. Mesmo não havendo evidência considerável de estarmos diante de uma “morfologia militar” que nos ligue ao “empenho do instrutor”, este aspecto é mesmo digno de nota.

14) Um búfalo (Ervedosa).

15) Um pássaro (Ervedosa). Neste caso um “pássaro apanhado”, na opinião de um dos nossos interpretes tradicionais de nome Kilosa Angélica.⁴⁰ Enerstine Bumputu⁴¹ prefere a noção de “armadilha de passáros” (*Ñtambu'a nuni*). Aliás, dos interpretes tradicionais a que estamos a fazer recurso, foi Martins Vaz quem apresenta-nos uma explicação mais detalhada sobre esta figura. Para ele, trata-se de um “Pássaro na armadilha” que, tal como escrito, apresenta duas formas: (a) com cabeça e (b) sem cabeça. Contudo, em kikôngo de Kabinda ambas “escritas” lêem-se como «*Bwitikizi mu ñtambu!; I suka toka ci kele*», isto é, «Preso na ratoeira (diz o caçador); Só ficou a minha cauda» (diz o pássaro), remetendo ao seguinte sentido em relação ao pássaro: “Não estou de facto preso, pois quando me apetecer deixo ficar a cauda e vou-me embora”.⁴² No seu *Filosofia Tradicional dos Cabindas* Joaquim Vaz anota justamente este provérbio kongo: “*Buitikizi mu ntambu: Isuka toka kibakene*”,⁴³ e “*Buitikizi isuka mu ntambu kikele: Abu ngele madoda likundi tuéki dũmuka*”?⁴⁴ **Ainda não identificado.** ← Eliminar

38 São símbolos sagrados, tal como as suas tradições, cuja possibilidade de falsificação é temida pelos nativos. Por isso é costume estes nativos evitarem falar dos assuntos antigos considerados reservados. Em Mbânza Kôngo certa ocasião uma esposa impediu o marido de prestar-nos informação porque era “Tata Mapasa”, pai de gémeos. Este senhor, de nome Nzuzi e ele próprio gémeo, acabara nos recomendando ao Soba-adjunto da Zona 4, Bairro Sagrada Esperança, o ancião Simão Armando Katêndi, que finalmente nos adoptou para prestar incondicionalmente colaboração na nossa pesquisa oral.

39 Num kikôngo gramaticalmente correcto diria-se “*mpazi za ñlôngi*”, o ZA identificando os “sofrimentos”, no plural e não no singular. Desta forma podemos concluir que essa informação é adulterada, senão mesmo inventada.

40 Trata-se de um Soba em Kimpanzi, província de Zaire, município de Nsoyo, localmente também conhecido como Daniel Kilosa.

41 Trata-se da nossa avó paterna, à cuja sabedoria devo muito da compreensão que desenvolvemos sobre vários temas destes assuntos.

42 Vaz, J.M., *Filosofia tradicional dos Cabindas através dos seus cestos de painéis. Provérbios, advinhas, fábulas I*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa: 1968, pp.35-39

43 Cf. Vaz, J.M., op cit., p.78

44 Cf. Vaz, J.M., op cit., p.79

16) Não identificado.

17) Um jacaré. Segundo opinião de um dos nossos intérpretes (Mingyêdi⁴⁵), trata-se de “Makungulu mangându”, remetendo à filosofia kongo segundo a qual cada pessoa deverá suportar as suas próprias responsabilidades, não importa o seu tamanho. Já Joaquim Vaz dirá: “Makundulu mangandu: muntu i m’ândi kifukamena”, ou seja, “joelhos de jacaré”, remetendo a filosofia segundo a qual “cada pessoa ajoelha com os seus joelhos, isto é, cada um se arranja com o que tem”.⁴⁶

18) Um caçador a matar uma corça. Esse desenho é muito conhecido entre os iniciados de Kimba,⁴⁷ com base no qual se diz que “ka vana bidya bya mbwa mu nti ku moko ko”, isto é, não se dá comida ao cão com um pau na mão; pois senão, tal como Vaz escreve, “Ngele uivana mbuá biliá i nti va koko: na, buá ka pódi ki bi tâmbula ko”: se das comida ao cão com um pau na mão, o cão não a poderá tomar”.⁴⁸

19) Um pássaro, com dois sentidos tradicionais: uma longa marcha, ou uma conquista (na linguagem da caça). Aliás, de acordo com as lendas Vili, sobre o herói civilizador, o pássaro representa a conquista. Cibind Irung caça um “kôndji”, um tipo de pássaro que simboliza não só Ruej, mas também o povo sob seu comando, o povo dirigido pela Ma-Kônde. Cibind Irung e os seus seguidores caçadores terão aceitado a proposta de Ruej para instalar-se no seu país.⁴⁹

20) Um nobre na sua machila. Para alguns artistas escultores da região do Noki, muito versados nas tradições Kongo, trata-se de “Nsôyo dya nsi’a Lukeni”. A figura representaria a instalação de um chefe na região, trazendo consigo água salgada do mar. Pode por isto representar, por um lado, a coroação de Nzing’a Nkuwu por Ndo Manuel, transformado em chefe de Nsoyo, ou ainda a fundação de Nsoyo, por outro lado – tal como já abordamos no primeiro volume deste estudo.⁵⁰

21) Uma cobra (Ervedosa), representando “Zimboma za nsi”, isto é, as defesas do país (Tropas, Exércitos Armados). Os desenhos 19, 20 e 21 parecem

45 Essa informação figura no nosso caderno II/B, de Abril de 1994, em que por lapso não tínhamos incluído os detalhes sobre demais informantes e datas. Contudo, na nota de campo relativa temos: (i) três variantes do desenho; (ii) três explicações das variantes; (iii) os contextos onde o texto (imagem) foi aplicado. Curiosamente, há algumas traduções francesas (muito mal feitas) do texto de Carlos Everdosa.

46 Cf. Vaz, J.M., op cit., p.274

47 Cf. Bittremieux, L., *Société secrète des Bakhimba au Mayômbé*, Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles. 1936

48 Vaz, J.M., op cit., p.204

49 Bastin, M.-L., «Les Tshokwe du pays d’origine», in C. Falgayrettes-Leveau (Dir.), *Art et mythologie. Figures tshokwe*, Porto : Fondation Dapper, 1988, pp. 49-68. Essa fonte completa-se com Burton, W.F.P., *Luba Religion and Magic in Custom and Belief*. Tervuren: Musée Royal de l’Afrique Centrale, 1961. Há ainda Bastin, M.L. (1961), *Art décoratif Tshokwe*, Lisboa: Subsídios para História, arqueologia dos povos da Lunda ; Carvaalho, H. A. D. (1890), *A Lunda ou os estados de Muatiânva*, Lisboa: Imprensa Nacional; FELIX, M. L. & JORDAN, M. (1998), *Makishi Iya Zambia: Mask characters of the upper Zambezi peoples*. München: Verlag Fred Jahn; Harveaux, G.L. (1954), *La tradition historique des Bapende orientaux*, Bruxelles : Institut Royal Colonial Belge.

50 Cf. *As Origens do reino do Kongo*, p.137-154

sugerir uma narrativa segundo a qual a longa marcha do monarca (Ne Nsôyo dya ni'a Lukeni) contou sempre com uma forte defesa, aqui simbolizada pela cobra. Tendo em conta a sua disposição (segundo a reprodução de Ervedosa), as três figurinhas indicariam que nas viagens de Mani Nsôyo a sua corte esteve sempre protegido por traz (Mayânda), como por soldados conquistadores a sua frente (Ntându);

22) Representação não identificada (Ervedosa)

23) Um homem a caçar a tiro um pássaro (Ervedosa). Aqui encontramos três versões. 1) "Mbwa ye Nkôndi", cão e caçador; 2) "Nkisi Nkôndi"; 3) "Nkisi Mbângu". Todas essas versões podem ser fornecidas pelas populações que habitam ambas margens do rio Zaire, desde a sua foz até Matadi. A primeira limita-se em dizer "O caçador e o seu companheiro cão caçando", enquanto a segunda indica que o caçador é Nkisi Nkôndi. Esta escultura, tal como demonstramos no primeiro volume, possui várias morfologias escultóricas. Estamos por isso diante de uma hipótese tendenciosa pelo facto de existirem outras esculturas de cão com pregos a volta do corpo, tal como ocorre na estatueta *nkisi nkôndi*. A terceira versão parece confirmar a nossa hipótese, segundo a qual "nkisi Nkôndi" seria a imortalização de Mani Lwângu, também chamado Mani Mbângu, tal como os informantes de K. Laman o fazem no *The Kongo*.⁵¹

24) Um velho e uma criança a matarem um jacaré (Ervedosa: 1980, p.239)

25) Representação desconhecida (Ervedosa: 1980, p.239).

26) Um caçador e um hipopótamo (Ervedosa: 1980, p.239)

27) Um elefante (Ervedosa: 1980, p.239).

28) Representação desconhecida. (Ervedosa: 1980, p.239)

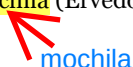
29) Um caçador, uma corça e um jacaré. (Ervedosa: 1980, p.239).

30) Tatuagens (Ervedosa: 1980, p.239).

31) Um homem e uma cobra (Ervedosa: 1980, p.239). Significaria um soldado, dado que a cobra simboliza defesa. Alguns dos nossos intérpretes têm opiniões diversas: um prisioneiro (Mvougou); um inimigo infiltrado, ou uma guarda fronteiriço (Edouard); um Teke (Bumputu), pois os Batêke eram soldados que conquistavam terras para o resto dos Bakôngo.

32) Um nobre na sua **machila** (Ervedosa: 1980, p.239).

⁵¹ Ibid., p. 259



33) Um barco (Ervedosa: 1980, p.239). Todos os nossos informantes esclarecidos dessa região apontaram o barco como Diogo Cão, e que representa o “emblema” de uma linhagem Na Kôngo Kapitâwu, que se encontra no Nsôyo, na localidade de Mpângala. Consideradas as três últimas imagens, confirmar-se a Tradição segundo a qual “Ne Kôngo Kapitau Ne Kôngo don Zwau ne Mfulakazi za Kôngo ntete wadia mungwa va kiandu kia nkuwu ye wolo”.⁵² Essa linhagem, portanto, contaria a chegada dos Padres e o baptismo de Mfulakazi za Kôngo (Nsaku Ne Vûnda de Nsôyo era o Mfulakazi za Kôngo) e depois de Nzing’a Nkûwu.

Eliminar

Nessas gravuras estariam misturadas várias histórias de diferentes ordens e, como seria óbvio, de diferentes épocas. A época da sua gravação poderá ser posterior a chegada dos Portugueses, mas o domínio dessa arte parece muito anterior. Por um lado, encontramos a (1) história das deslocções dos sacerdotes de Nsôyo, senão mesmo as de Dom Manuel, que terá consagrado Dom João I Nzing’a Nkuwu, e muito provavelmente *deslocações anteriores*⁵³ a esta. Essas narrativas estão presentes nas recolhas do Laboratório Nacional de Antropologia (LANA), tal como referimos no outro estudo.⁵⁴ (2) chegada de Mani Mbângu/Nkisi Mbângu a Mbânza-Kôngo, que terá acontecido alguns anos antes da chegada dos Portugueses; (3) a importância do Ministro da Defesa ou das Forças Armadas de Kôngo, e suas diversas missões no país para *acompanhar monarcas, proteger as fronteiras*, etc. Por outro lado, temos ainda (a) a chegada dos Portugueses; (b) uma hipotética história dos movimentos de cristianização do Kôngo e as incidências ocorridas ao longo dessas etapas, etc.

Com isso podemos concluir, tal como fez Ervedosa, pela hipótese de a “Pedra do Feitiço” ter sido gravada nos séculos XVI ou XVII. No entanto, os caracteres gravados eram de uso comum entre o povo pelo menos alguns séculos antes, provavelmente antes mesmo que as populações Kôngo

⁵² Cuvelier, J., *Nkutama mvila za makanda*, 1934, p.8

⁵³ Só poderia ser anterior e não posterior, pela simples razão de que as normas deixaram de funcionar depois de Dom Afonso I Mvemba Nzinga assumir anticonstitucionalmente o poder.

⁵⁴ “O mito ou a tradição Nezinga é um complexo muitíssimo vasto, muito mais vasto do que pode parecer pelo resumo que apresentámos, onde se definem os pontos principais da ideologia da classe dominante no Soyo e da sua origem semi-mágica. Foi recolhida pelo Laboratório Nacional de Antropologia (LANA) durante os trabalhos da Missão Etno-Histórica ao Nsoyo, realizada em 1980, embora haja já referência a ela em alguns autores”. Batsikama, P., *As origens do reino do Kôngo...*, p.137-139

“A necessidade histórica pode caracterizar-se pela existência de uma situação em que a aliança da realizada do Soyo com a realizada do Kôngo era a única saída para ambas as camaradas de uma classe dominante, formada e em expansão no Kôngo, e em processo de formação contraído pela impossibilidade no Soyo. De facto, a mitologia histórica, anterior à tradição Nezinga, refere-se à dikanda Soyo dia Nsi, local dominante, mas não organizada em estrutura estatal. A estrutura estatal só se revela a partir da tradição Nezinga, em que é dito que o Ne Soyo dia Nsi recebeu, amigavelmente, Nezinga, sobrinho de Ne Kôngo, fugido da sua cidade, e entregou-lhe o poder, embora lhe declarasse muito expressamente que a terra continuava a ser sua propriedade. Nezinga torna-se pois agente, o motivo, da formação da classe dominante Soyonse em aliança com a classe dominante Konguesa e, administrativamente, sujeita à casa central, mas de modo algum essa aliança, revestida de formas de submissão administrativa, implicou a expropriação da terra ou dos bens da dikanda Soyo dia Nsi. Pelo contrário, Nezinga deve contar com essa distinção ao nível da propriedade territorial, lutar contra ela, tentar entrar na comunidade Soyense para desse modo participar na propriedade que era, fundamentalmente, estrangeira (...)” Batsikama, P., *As origens do reino do Kôngo...* pp-137-138

ocupassem os espaços que actualmente lhes são atribuídos pelos estudiosos (começando por Duarte Lopez e Filippo Pigafetta).

Mas trata-se de símbolos igualmente bem conhecidos no Sul de Angola, além da existência de várias semelhanças desses caracteres, do ponto de vista morfológico e semiológico, entre os Cômbe e Umbundu: os números 17 (Ervedosa: 261); 9 (Ervedosa: 272); 20 e 32 (Ervedosa: 273, 277) e 18 (Ervedosa: 276) são bem conhecidos destes dois povos. Várias pinturas de Cambambi, que Ervedosa apresenta nas páginas 288-289 da sua obra em referência, são provérbios conhecidos entre várias populações em Cabinda, tal como se pode comparar com os desenhos apresentados por Joaquim Vaz na sua obra já citada.

As pinturas que reproduzem Raymaekers e Van Moorsel (placas n.º 21-27, 34-38, 42-48) são morfológicamente muito próximas as pinturas de Cambambi, além das gravuras de Citundu-Hulu⁵⁵ apresentados por Camarate França (Ervedosa: 294-297, 301, 314-319, 325; Est. LXXVIII e Est. LXXIX). No terreno verificamos muitas delas. Entre os Cômbe, onde essa arte é ainda bem conhecida, encontramos filiações semânticas extremamente fortes desses signos, para além de pequeno “glossário” que fornece Carlos Ervedosa nas zonas meridionais. Tendo em conta todas essas semelhanças, tudo parece apontar para a tese da origem meridional dos Kômbe.

55 Citundu-Hulu tem o significado patrimonial de “marcas dos Ancestrais”, ou “Aldeia dos Ancestrais”.





CAPÍTULO IV

ORIGEM DO REINO DO KÔNGO SEGUNDO OS DADOS RELIGIOSOS

1. Introdução

Existe uma lista dos reis que terão reinado no trono do Kôngo desde a sua fundação, de autoria do movimento Bûndu dya Kôngo liderado¹ pelo Ne Mwânda Ñsêmi, também chamado de Ñlôngi'a Kôngo. Apesar do carácter religioso desta lista, o texto merece uma atenção especial por coincidir com outros suportes antropológicos conhecidos. Com base nesta lista podemos afirmar, desde já, que a versão religiosa da origem do reino do Kôngo parece – numa leitura justaposta ao calendário *kôngo* – uma reinterpretação cosmogónica que dinamiza o suporte funcional no qual são produzidas outras versões abordadas no primeiro volume do nosso estudo. Passemos a analisar alguns aspectos fundamentais desse texto.

2. Bûndu dya Kôngo

Para salvaguardar o valor semântico do seu autor reproduzimos a seguir o texto na sua língua original, provavelmente uma tradução, tendo em conta que a primeira versão da lista terá sido provavelmente redigida em kikôngo. Damos a tradução portuguesa, de nossa autoria, no rodapé desta página.

“En l'an 320 de l'ère des Poissons (c'est-à-dire: l'ère chrétienne):”²

1 Os cristãos Kimbanguistas, seguidores do profeta congolês Simão Kimbangu, apresentam uma outra lista, relativamente semelhante aquela. Testamos a lista por meio da tradição oral que lhe dá suporte entrevistando alguns crentes antigos dessa agremiação religiosa. Mesmo respeitando a sua lógica histórica, não foi possível reproduzir uma versão próxima ao texto nuclear das listas mais aceitas dos reis. Conseguimos perceber, no entanto, que o “texto oral” respondia a uma lógica kimbanguista interessante, que suscita uma série de curiosidades. Infelizmente, por falta de familiarização com essa lógica religiosa kimbanguista não levamos as nossas análises para mais além.

2 A seguir a tradução portuguesa do texto original:

“No ano de 320 da Era do Peixe (isto é, Era Cristã):

“Sob égide do Mago NIMI A LUKENO, os Kôngo ocupam a região banhada pelos rios chamados Kwându, Kubângu, Okavângu, Kunene e fundam o primeiro Território Nacional Kôngo chamado Kôngo dya Mpângala.

“No ano de 424 da Era do Peixe:



«Sous la conduite du grand Mage NIMI A LUKENI, les Bakôngo occupent les terres de la région des fleuves qu'ils appellent Kuandu, Kubangu, Okavangu, Kunene et fondent le premier Foyer National Kongo auquel ils donnent le nome de Kongo dia Mpangala.

«En l'an 424 de l'ère des Poisons:

«Sous la conduite du grand Mage KODI PUANGA, les Bakôngo occupent les terres de la région où coulent les rivières auxquelles donnent les noms de Kuangu, Luangu, Kuilu, Luhua et fondent un deuxième Foyer National Kongo auquel ils donnent le nom de Kongo dia Mulaza. Ce foyer

“Sob liderança do Mago KODI PUANGA, os Kôngo ocupam a região onde correm os pequenos rios aos quais dão os nomes de Kwângu, Lwângu, Luluwa e fundam um segundo Território Nacional Kôngo: Kôngo dya Mulaza. Este Lar acabou por expandir-se até ao Lago Mandombe (Mayi Ndombe) e do Bushongo.

“No ano 529: sob a liderança do grande guerreiro TUTI DYA TIYA, os Kôngo oriundos de Kwângu e Kwîlu ocupam o planalto de Batêke, atravessam o rio ao qual dão o nome de Mwânza, e fundaram o terceiro Território Nacional: Kôngo dya Lwângu ou também Kôngo dya Lwângu.

“Kôngo dya Lwângu acabou por estender-se até ao actual Gabão e ao Sul de Camarões no Nkôngo Samba.

“No ano de 690 da mesma Era:

“Sob a conduta do grande Mago Na NKULUNSI, os Kôngo chegaram na região constituído entre-os-rios Mwânza e Kwânza e Kwângu.

“Os Magos Kôngo chamaram essa região NTIMANSI, NTIMANKOSI (coração do leão)...

“Ao Norte de Zita dya Nza localiza-se na montanha de Kôngo dya Ntôtila que é um grande planalto sobre o qual construiu-se a cidade de MBÂNZA KONGO NTÔTILA.

“Assim, no sétimo século da Era do Peixe, os Kôngo ocupavam já o vasto território africano que vai do Norte da Namíbia até o Sul dos Camarões.

“No ano 691 da Era do Peixe:

“Fim da construção da cidade de Mbânza Kôngo seguindo o plano do grande artesão MASEMA NTOKO. Também, inicia-se os trabalhos da construção dos sete (7) “Nzila Kôngo”, caminhos que levavam a Mbânza Kôngo.

“Desde 698 a 1200: sucederam-se ao trono da capital de MBANZA KONGO :

O rei Muabi Mayidi

O rei Zananga Mowa

O rei Mbala Lukeni

O rei Mbama Bakota

O rei Ngongo Masaki

O rei Kalunga Punu

O rei Nzinga Sêngele

O rei Nkanga Malûnda

O rei Ngoyi Malanda

O rei Nkulu Kyângala

O rei Ngunu Kisama.

“No ano de 1227 da Era do Peixe: o rei Mandyângu Vuzi acede ao poder a MBÂNZA KONGO. Depois da lei sagrada ter sido transgredida, surge uma grande seca no país. O profeta KIMOSI levanta-se contra esta desordem social.

“No ano de 1230 da Era do Peixe: o rei Nânga Katângá normaliza a situação social. O fim da seca possibilita a abundância espiritual e material.

“Após disso, o rei Ntênde Kabînda e o grande Mwâbi Kunene enviam o grande mago Kôngolo a Leste, onde a Lei sagrada foi transgredida sob reinado do rei Wôyo MPâlanga.

“O Anjo de Deus Mwânda Kôngo elevou o Profeta KUTUMI que se levanta contra esta desordem e promove um renascimento espiritual no país.

“Do ano de 1300 ao de 1369: sucederam-se à cidade de MBÂNZA KONGO :

O rei Mutênde Ngidi

O rei Nanga Mutombo

O rei Nzinga Nzuma

“Do ano de 1370 a 148: sucederam-se a cidade de MBÂNZA KONGO

O rei Nkanga Nimi

O rei Nkuwu Mutinu

O rei Nzinga Nkuwu”

finit par englober les terres du Lac Mandombe (Mayi Ndombe) et du Bushongo.

«En l'an 529: Sous la conduite du grand guerrier TUTI DIA TIYA, les Bakongo sortis du Kuangu, Kuilu occupent le plateau de Bateke, traversent le fleuve auquel ils donnent le nom de MUANZA, et fondent le troisième Foyer National auquel ils donnent le nom de Kongo dia Luangu et aussi Kongo dia Mbâmba.

«Kongo dia Luangu finit pour englober les terres de l'actuel Gabon et du Sud de Cameroun jusqu'à Nkongo Samba.

«En l'an 690 de l'ère des Poissons:

«Sous la conduite du grand Mage Na NKULUNSI, les Bakongo arrivent dans la région comprise entre les fleuves Muanza et Kuanza e Kuangu.

«Les Mages Bakongo donnent le surnom de NTIMANSI, NTIMANKOSI (cœur du lion) à la région (...)

«Au Nord de Zita dia Nza se trouve la montagne de Kongo dia Ntotila qui est un grand plateau sur lequel on construit la ville MBANZA KONGO DIA NTOTILA.»

«Ainsi, dès le 7^{ème} siècle de l'ère des Poissons, les Bakôngo occupent le vaste territoire africain qui va du Nord de la Namibie au Sud du Cameroun.

«En l'an 691 de l'ère des Poissons:

«Fin de la construction de Mbanza Kongo suivant le plan du grand artisan MASEMA NTOKO. Début des travaux de construction (7) Nzila Kongo qui mènent à Mbanza Kongo.

«De 698 à 1200: Se succèdent sur le trône de MBANZA KONGO:

*Le roi Muabi Mayidi
Le roi Zananga Mowa
Le roi Mbala Lukeni
Le roi Mbama Bakota
Le roi Ngongo Masaki
Le roi Kalunga Punu
Le roi Nzinga Sêngele
Le roi Nkanga Malûnda
Le roi Ngoyi Malanda
Le roi Nkulu Kyângala
Le roi Ngunu Kisama.*

«Em l'an 1227 de l'ère des Poissons : le roi Mandiangu Vuzi accède au pouvoir à MBANZA KONGO. La Loi sacrée est transgressée. Une grande sécheresse sévit dans le pays. Le Prophète KIMOSI se lève contre ce désordre social.

«En l'an 1230 de l'ère des Poissons: le roi Nanga Katanga redresse la situation sociale. Fin de la sécheresse. Abondance spirituelle et matérielles.

«Après ke roi Ntende Kabinda et le grand roi Muabi Kunene qui envoya le grand Mage Kongolo à l'Est, la Loi sacrée transgressée sous le règne du roi Woyo Mpalanga.

«L'Ange de Dieu Muanda Kongo élève le Prophète KUTUMI qui se dresse contre ce désordre social et provoque une renaissance spirituelle dans le pays.

«De l'an 1300 à l'an 1369: Se succèdent à MBANZA KONGO:

Le roi Mutende Ngidi

Le roi Nanga Mutombo

Le roi Nzinga Nzuma

«De l'an 1370 à 1481: Se succèdent à MBANZA KONGO

Le roi Nkanga Nimi

Le roi Nkuwu Mutinu

Le roi Nzinga Nkuwu».³

3. Uma releitura científica

Para começar, digamos que a religião e a ciência procuram a verdade fazendo recurso a vias e metas diferentes. A primeira utiliza a *fé*, enquanto a segunda faz recurso a *verificabilidade*. A versão que acabamos de referenciar é aquela sustentada pelo chefe espiritual de “Bûndu dya Kôngo”, que a seguir vamos tentar compreender.⁴

Na investigação oral a maioria dos nossos informantes experientes em idade e sabedoria antiga⁵ apresentou uma lista de oito ou nove reis que antecederam a chegada de Diogo Cão, entre os quais, nesta ordem,

- 1) Ntinu Nimi'a Lukeni
- 2) Nzîng'a Malûnda
- 3) Mbâmba Kyângala (Kalûnga)
- 4) Nimi, Ntênd'a Ngîdi
- 5) Nânga Ntûmbu
- 6) Ne Nkâng'a Nimi
- 7) Ne Nkûwu'a Mutinu
- 8) Ntôtêl'a Kôngo (*não é o nome, mas título*)
- 9) Ne Nzîng'a Nkûwu.

³ Ne Muanda Nsemi, *L'Histoire du Kongo Central*. Não obstante de valor inestimável, a cópia que dispomos deste texto inédito não está mais em bom estado de conservação de tão consumido pelo “papyrunivores”, e não temos conhecimento da existência do original.

⁴ Ahiany-Akakpo, A. et al., *La tradition orale africaine. Sélection et formulation de quelques thèmes*, Unesco, Paris:, 1974, p.43-46, 76-79.

⁵ Caso exemplar são os meus próprios avôs paternos. Antes de publicarmos um artigo no jornal de Kinsâsa, na República Democrática do Congo, dialogamos em Kisântu com Kandûmbu Ntoni Nsûnda, homem de aproximadamente 35 anos naquele ano de 1994. Este nativo, que era um chefe Nsaku Lawu, pertencente à linhagem Mpâmba Kalûnga, apresentou-nos os três primeiros nomes aqui citados como os primeiros reis do Kôngo.

Todos estes nomes são também citados na versão religiosa da lista citada, com pequenas variações na composição dos nomes e forma semântica dos mesmos. No entanto, verifica-se um forte “dialectismo” na versão religiosa *kimanyânga*, e vizinhanças, quanto aos nomes dos monarcas, que não é repetido na tradição oral. Será este indício de que a maioria dos monarcas de Mbânza-Kôngo terá originado dessa região? Note-se por exemplo que Kodi Puanga e Tuti dya Tiya, que o autor da lista atribui à região de Kôngo-dya-Mulaza, não se enquadrariam aí dialetalmente. Para demonstrá-lo, comecemos por analisar estes dois nomes, à título de exemplo:

1) **TUTI DYA TIYA:** o primeiro termo significa, a princípio, uma certa “faca” (bi-tuti). O termo é bastante empregado para também dizer “multidão”, nuvens e especialmente o *cumulu-nimbo*, tanto na sua movimentação como na sua grandeza. Estes sentidos referem-se à região de Manyânga. TUTI pode também significar *círculo*, mas sobretudo uma marcha *religiosa* que se fazia quando havia lepra. Vem do verbo *tutika*, que significa pôr, colocar no topo ou na ponta tal como se coloca uma casa acima duma colina; mover, tirar algo servindo-se de uma “bengala”. A forma *tutikila* quer dizer juntar uma multidão, tornar muito numeroso, pôr em conjunto uma multidão. Além disso, “Ma-Tutila” é um instrumento (bataque) que, até em épocas relativamente recentes, apenas um *Makandala* poderia tocar para anunciar a morte de alguém que exercia funções importantes na sociedade (Mani mvuku: administrador de município⁶). Quanto a TIYA, que pode significar “fogo, calor, clareza”, é um termo ainda utilizado pelas populações de Mayômbé, Bwênde, Mazînga (no Dondo) e na bacia do rio Luladi para dizer “Kôla”, ou seja, a “origem das origens” do povo. Bumputu Enerstina por exemplo, refere-se ao “Tuti’a Tiya” como “Ka-Tûti kya Kôla”, que se traduz “origem dos Batêke”. Raphaël Batsíkama apresenta uma versão algo esclarecedora: “Kituti kya Tiya” é o valor que várias populações tinham em relação a seus respectivos Mbânza. Tal é o caso de Mbânza Lele, Mbânza Mantêke, etc. O facto de, na sua maioria, essas populações serem Wûmbu e Têke é confirmado pelo topónimo Mbânza-Manteke, a capital de Manteke”.⁷ Hoje, a expressão “Tuti dya Tiya” é raramente utilizada por alguns “nzônzi” oriundos dessa região em ocasiões específicos, como óbitos, casamentos tradicionais (vulgo *alambamento*), entre outras, para evocar a origem comum dos nossos ancestrais.

2) **KODI PUANGA.** O primeiro termo deriva do transitivo *koda*: enrolar (um pano), pôr em enrolamento (fio, corda), pôr na mesma linha, em ordem. Ou ainda “bater com a palma da mão”, derrubar ao chão”. Quanto a *puanga*, ou melhor *puwânga*, o termo significa literalmente (particularmente nas localidades de Manyânga, Tsêla e arredores dos Vili) “o que excede em qualidade como em grandeza”. Kôdi Pwâng(il)a seria então um termo dialectal e restrito pela sua

6 De acordo com os usos e costumes antigos Makândala é o título das pessoas autorizada para o efeito, da mesma maneira que na morte de Ntotil’a Kôngo, o Mani Mbata, que era Nsaku Ne Vûnda, uma função similar por sua natureza à de Mankunku.

7 Impressões colhidas em diálogo com o autor durante entrevista realizada no dia 15 de Outubro de 1994.

semântica. O seu significado intrínseco relaciona-se principalmente com “as realizações” de Nimi’a Lukeni, mas também especificamente e escala inferior as de um *Kimvûka*, o administrador de algum município. Há evidências de que a qualidade do poder deste último estaria em conexão e dependência com um “poder directo de Mbânza-Kôngo”, transitando através do *Kinkôsi* (província). Na literatura etnográfica e histórica podemos citar a seguinte referência de Van Wing: “Estudes Bakôngo”⁸: “kodi” era um lenço que o *Mani mvuku* utilizava e era diferente de “*luvôngo*” ou “*nkutu*”⁹ de Mani Lwângu (ou Mani Nkôsi’a Lwângu).

Como dizíamos, alguns termos aqui referidos são essencialmente dialectais.¹⁰ A semântica dos termos parece comprovar que essa *história* terá sido produzida apenas em *kinyânga*, sem comprometer a sua lógica histórica. Contudo, a nossa preocupação é compreender a natureza dessa *história*, as correspondências lógicas e compará-las entre si para depois, posteriormente, encontrarmos uma síntese.

A lista menciona o ano 320 da Era do Peixe. Embora desconhecamos a fonte (a partir da qual poderíamos verificar ainda mais), essa afirmação implica a existência dum calendário *kôngo* formulado à luz do/ou em comparação com o calendário ocidental. De modo geral, a Era do peixe começou há mais de 2000 anos atrás, enquanto para Bûndu dya Kôngo não somente a Era do Peixe é Era Cristã, mas e sobretudo com a época dos “Rios nascentes”: um século antes de Cristo.

É evidente que se trata de uma versão religiosa, possivelmente permaneceu durante muito tempo no “repertório oral” (até a publicação pela Bûndu dya Kôngo). Interessam-nos, portanto, a acessibilidade das fontes primárias (versão em kikôngo), fontes arqueológicas e outros suportes que possam ser úteis: (i) com a versão original em kikôngo, é fácil saber se a versão é uma simples composição sapiente duma pessoa ou grupo de pessoas ou, caso contrário, tenha um “fundamento histórico” com expressividade mitológica assente na “cultura material” (que possa indiciar fontes arqueológicas ou antropológicas); (ii) caso conhecessemos as localizações da existência dessa fonte primária, seria interessante mapear a sua distribuição geográfica para permitir que outros pesquisadores a ir além das suas análises. Tentamos junto de alguns fieis e partidários desse movimento politico-

8 Van Wing, J., *Études Bakôngo*, p.13-17, 206-208.

9 Embora aceitemos que a tradução que faz Van Wing sobre “nkutu” seja provavelmente correcta, quanto ao sentido de “saco em fibras” (símbolo do poder), as observações de Raphaël Batsikama parecem reveladoras: “nkutu significa lenço do poder. O termo mais utilizado desde século XVII para esta insignia de poder era no entanto “Luvôngo”, mas igualmente utilizado para referir-se a “dinheiro” equivalente a uma peça de tecido com dimensões de 12cm e decorado de “cauris” (ñzĩmbu)” Batsikama, R., *L’histoire du royaume du Congo enseignée par sa propre toponymie. Le cas de Kinsãsa*, (manuscrito já citado).

10 Fala de Luwôzi. Ne Mwânda Nsemi é oriundo dessa região, o que aumenta a probabilidade de que ele tenha herdado tudo isto através da “formação tradicional” que recebeu. Isso explica que a sua versão não abranja todas as regiões do velho Kôngo. Primeiro por causa da estrutura de transmissão da Tradição que só admitia limitar-se ao seu “kimvûku”. Até mesmo o conhecimento histórico de Mani Lwângu limitava-se à província de Kôngo-dya-Mpânzu. É possível que seja neste sentido que a lista de Ne Mwânda Nsemi, uma versão dos reis dessa província, constitui um conhecimento limitado com o qual tentaram reconstruir essa história dos reis ao lado de outras versões disponíveis desde o século XVII. O facto de ter sido ele um iniciado de Raphaël Batsikama parece corroborar esta hipótese. Contudo a sua lista é bastante reveladora.

religioso colher informações sobre isso. Infelizmente – para nós – atribuíam a Deus (ter revelado a Ne Mwânda Nsemi); (iii) as únicas fontes arqueológicas foram as escritas antigas das rochas de Luvu, Matadi. Outros referem-se a escrita (recentemente inventada). Nas explanações, Nzing'a Nkuwu Dom João I^o é tido como referência principal, para remontar até o seu primeiro ancestral, em 691 da Era do Peixe. Passemos a análise destas três hipóteses:

a) Deus terá inspirado Ne Mwânza Nsemi. De acordo com o historiador Raphaël Batsikama, Nsêmi era formado em química e um grande *sapiente*. Nsêmi terá traduzido a ciência “Química”¹¹ para o *kikôngo*, facto que muito impressionou R. Batsikama. Actualmente Mwânda Nsêmi é considerado um líder espiritual, um profeta, **por seus pelos aderentes**. No entanto, é enquanto sábio, homem devotado aos mistérios do conhecimento e da sabedoria humana, que merece o respeito e o reconhecimento nestes assuntos, **que nos ocupam. Escrita** nas velhas rochas de Matadi. Trata-se daquilo que o critério classificatório da academia passou a designar de *pintura parietal*¹² que, na verdade, é encontrado em todo o espaço Kôngo.

Substituir destaque por “pelos seus seguidores”

b) A igreja Bûndu dya Kôngo disponibiliza de algumas brochuras temáticas e seus aderentes estudam com maior rigor os conteúdos que servem de suportes para a conservação da memória colectiva dessas populações.¹³ Sobre essas *pinturas/ escritas* – também presentes em *Voici les Jagas* de R. Batsikama – ainda carecemos de estudos arqueológicos e estéticos¹⁴ sistematizados. Arqueológicos porque será necessário um mapeamento dos sítios arqueológicos¹⁵ dessas *pinturas*, e estéticos por causa da interpretação¹⁶ das mesmas enquanto obras de arte.

Eliminar

c) Ascendência de Nzing'a Nkuwu. O referido sábio Ne Mwânda Nsemi é oriundo de Luwôzi, tal como Raphaël Batsikama. Conhece, por meio das tradições da sua linhagem, outras personalidades históricas que a memória colectiva guardou

11 Trata-se de traduzir para a língua e realidade kongo definições, conceitos, vocabulário técnico, reacções químicas, tabela periódica, e toda a sorte de elementos e conhecimentos químicos. De acordo com Raphaël Batsikama, “ele concretizou o que uma equipe de várias pessoas teriam muitas dificuldades de fazer. Mas, acima de tudo é a ideia sapiente de actuar dessa forma que é mais interessante... original e desafiador” (Impressões colhidas em 1993, junto do historiador Raphaël Batsikama).

12 Raymaekers, P. et Van Moorsel, H. «Dessins rupestres du Bas-Congo»; In: *Cahiers Ngonge*, n°s 12, 13, 14, Kinsâsa: 1964; Verkeycken, «La région des cataractes»; In: *Congo illustré (revue)*, 1895.

13 Constitui-se aí, na verdade, uma escola que deve sua dinâmica a Raphaël Batsikama, embora com muitas inovações e progressos. Cf. Batsikama, R. *Voici les Jagas*, p.100.

14 Tal é o exemplo do trabalho de Bastin, M.L. *Art décoratif Tshokwe* (Subsídios para História e Arqueologia dos povos da Lunda), Lisboa: 1961. Há quem considera este trabalho como texto de antropologia apenas, mas seguramente o livro contém consideráveis subsídios de ordem estética. Ver ainda Bastin, M.-L., «Les Tshokwe du pays d'origine»; In: C. Falgayrettes-Leveau (Dir.), *Art et mythologie. Figures tshokwe*, Porto : Fondation Dapper, 1988, pp.49-68. Nessa linha podemos ainda citar Felix, M. L. & Jordan, M. *Makishi Iya Zambia: Mask characters of the upper Zambezi peoples*. München: Verlag Fred Jahn, 1998, p.37-39.

15 Tal como encontramos em Everdosa, C. *Arqueologia angolana*; Ministério da Educação, Luanda: 1980.

16 As formas das pinturas podem indicar a sua unidade formal, enquanto os conteúdos (que dependerão sempre de estudos substanciados) poderão indicar as civilizações históricas que acompanharam os autores dessas pinturas.

nas canções¹⁷, recitais e narrativas genealógicas¹⁸, etc. Além disto o *Vûngu*, considerado uma importante *fonte dos antigos reis do Kongo*, influencia de forma consistente os vestígios tradicionais das populações setentrionais. A tradição conta que quatro ou cinco seriam o número dos ancestrais de Nzing'a Nkuwu. A escola tradicionalista (aquele que se baseia na Tradição oral¹⁹) menciona apenas três, mas cada um comportando relativamente três outros ancestratos. Entre os primeiros e estes últimos há várias outras escolas, tal como é o caso dos Bundu dya Kongo, que baseando-se nas crenças preservadas do povo buscam constituir um crivo científico para as informações preservadas. Esta última, por exemplo, apresenta-nos uma lista de dez reis cuja referência se pode verificar em outras fontes.

Nesta versão de Bûndu dya Kongo – que é fundamentalmente batsikamiana – as datas levantam curiosidades que passamos a assinalar.

Partindo do ano 320, ano em que os Kongo fundaram o Kongo dya Mpângala, até o ano 691, ano que o actual Mbânza-Kongo será definitivamente construído, pode se notar que o espaço temporal percorrido estaria resumido em relação ao tempo das tecnologias pretensamente usadas naquelas épocas. A imigração das populações do Sul para Norte pode efectivamente realizar-se nesse espaço temporal, mas talvez somente para uma eventual instalação, sem organização territorial e política estruturada ou fortemente estabelecida. Dois obstáculos parecem então não ter sido considerados pelo(s) autor(es) da versão religiosa: (i) a adaptação ao meio teria partido das zonas agrícolas (as tecnologias a adoptar, o domínio dos tipos de solo, as zonas de perigo representado pelos animais ferozes ou de vizinhos desconhecidos, etc.). Na antiguidade, de acordo com De Pedrals²⁰ (que cita diferentes autores) e outros autores²¹, a *adaptação ao meio* parece ter acompanhado a domesticação da vegetação²², do animal e a criação de novas tecnologias que testemunham as suas culturas. Partindo do pressuposto que essa realidade seja verificável nas zonas banhadas

17 Estudos indicam que isto não se aplica apenas aos Kongo: Tsukada, K., *Luvale perceptions of mukanda in discourse and music*, Belfast: Queen's University, 1988; Struyf, I., *Les Bakongo dans leurs légendes*, I.R.C.B., Bruxelles, 1935; Van Roy, *Les proverbes Kongo*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, 1963.

18 Também não é situação limitada aos Kongo: Raper, P., "Descriptive Zulu placenames of San Origin"; In: **Names**, Vol.57, #1, March, 2009, pp.3-16.

19 Ahianyo-Akakpo, A., et al. La tradition orale africaine. Sélection et formulation de quelques thèmes, Unesco, Paris: 1974, pp.21-23.

20 De Pedrals, D.P. *Archéologie de l'Afrique noire*, Payot, Paris, 1950.

21 Historiadores: Iliffe, J., *Africans: the history of the continent*, Cambridge, New York: 1995; Ki-zerbo, J. *Histoire de l'Afrique noire*, Hatier, Paris: 1978; Antropólogos: Houis, M. *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, P.U.F, Paris: 1971; Leblanc, M. «Evolution linguistique et les relations humaines»; In: *Zaire*, Octobre, 1955, pp.787-799; Maes, J. *Notes sur les populations des bassins du Kasai, de la Lukenie et du lac Léopold II*, Annales du Musée du Congo belge, Bruxelles: 1927.

22 Garcia, P. & Mote, M. *De A humanidade pré-Histórica*, Editorial Verbo, Lisboa: 1970, p.32. Embora a teoria concerna à realidade da antiguidade em geral, parece-nos justificar-se melhor na realidade da África meridional. Aliás, Furon, de modo igual, partilha essa posição: Furon, R. *Manuel de Préhistoire générale*, Payot, Paris: 1966, pp.43, 47, 59, 105-6, etc. Como suporte para essa teoria recomendamos ainda as seguintes obras: Guenther, M. "Independent, fearless and rather bold: an historical narrative on the Ghanza Bushmen"; In: *Namibia Scientific Society*, #44, 1993/1994, pp.30-37; Hauenstein, A., "L'Ombala de Calulembé"; In: *Anthropos*, Vol.58, 1963, pp.68-70.

pelos rios e savanas²³, veremos que o espaço geográfico e o espaço temporal entre 320 e 691 (371 anos) parece insuficiente para realizar o *acontecido*; (ii) a criação de uma civilização depende, normalmente, das vicissitudes básicas não só do meio, mas e sobretudo do próprio povo.²⁴ Exemplo: apesar de mais de 30 anos de independência, as populações africanas separadas pela demarcação de novas fronteiras oriundas da Conferência de Berlim ainda preservam fortes laços civilizacionais comuns **antigos**. ← Eliminar

Os desafios do modernismo e as tecnologias mais avançadas, para não falarmos de globalização, não rompem facilmente com a civilização das populações, ainda que as línguas dos ex-colonizadores sirvam de novo dispositivo para criação de novas civilizações. Se recuarmos **a** tempo e, especificamente, considerarmos as sequelas desse passado sem electricidade e sem novas tecnologias, notaremos vários círculos de civilização cuja evolução só poderia ser (demasiada) lenta.

Quanto as construções de pedras, por exemplo, pode-se hipoteticamente afirmar que de Zimbabwe à Benguela (Angola) temos uma e a mesma civilização;²⁵ quanto a cultura da pastorícia nota-se uma unidade civilizacional que começa na África do Sul, passa por Botswana²⁶ para chegar até Kwanza-Norte (Angola); quanto a cerâmica pode-se admitir a hipótese de uma unidade civilizacional entre Zâmbia²⁷ e toda a parte do Leste e Sul de Angola (Moxico²⁸, Kwandu-Kubângu), continuando até à região banhada pela foz do rio Mwânza²⁹ (Zaire).

Aliás, análises no campo de antropologia linguística³⁰ a volta das populações zimbabweyanas que estamos a estudar indicam também uma prévia de forte e incofundível unidade política.³¹ Por isso três séculos não só parecem insuficientes, como também não poderão constituir uma continuidade das línguas proto-zimbabweyanas quantitativamente estudadas pelos bleekianos.³² A corrente oriental da

23 Bauman, H. & Westermann, D. *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Payot, Paris: 1957, pp.32, 37-45, 103-115, etc.

24 Martins, J.-P.O. *Elementos de Antropologia (história natural do homem)*; Parceria de António Maria Pereira, Lisboa: 1924, pp.19-43.

25 Capello, H. & Ivens, R. *De Benguela às terras de Iaca – descrição de uma viagem na África Central e Ocidental*, Lisboa: Imprensa Nacional, I, pp. 92-94, 134, 136; Devisch, R. "From Equal to Better: Investing the Chief among the Northern Yaka of Zaire"; In: *Africa* 58 (1988), pp. 261-290.

26 Lee, R. *The !Kung San*, Cambridge University Press, 1979, pp.23, 41-44.

27 Chibanza, S.J. "Kaonde history", Lusaka: The Rhodes-Livingstone Institute, #22, 1961, pp.41-114; Felix, M. L. & Jordan, M. *Makishi Iya Zambia: Mask characters of the upper Zambezi peoples*. München: Verlag Fred Jahn, 1998; Childs, G.M. *Kinship and Character of tje Ovimbundu*, Londres, Dawsons of Poll Mall, 1969, pp.32-34, 182-193; De Sausberg, L. «Le forgerons et fondeurs de fer chez les Bapende et leurs voisins»; In: *Zaire*, Vol. IX-1, Janvier 1955, pp.23.

28 Colard, J.H. «Notes sur les Batsamba»; In: *Congo*, T.I., n^o4, 1930, Bruxelles, pp. 556-562; Maes, J. *Notes sur les populations des bassins du Kasai, de la Lukenie et du lac Léopold II*, Annales du Musée du Congo belge, Bruxelles, 1927

29 Clist, B. "L'archéologie du royaume Kongo"; In: *Aux origines de l'Afrique Centrale*, R. Lanfranchi & B Clist (eds), Libreville, 1991, pp. 255-256.

30 Houis, M. *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, P.U.F, Paris : 1971, p.19

31 Leblanc nos mostra o lugar da língua e a sua evolução, fiel às teorias estruturalistas. Curiosamente, tal como fez Eduard Sapir, ele nos indica os pressupostos de registo da língua no que concerne as mudanças sociais resultantes das relações humanas. Cf. Leblanc, M. «Evolution linguistique et les relations humaines»; In: *Zaire*, Octobre, 1955, pp.787-799.

32 Obenga, T. *La dissertation historique en Afrique. A l'usage des Etudiants de 1ère année d'Université*, Les Nouvelles Editions Africaines- Présence africaine, Dakar-Paris, 1980, por exemplo.

primeira Idade de Ferro precisou de mais ou menos quatro séculos para completar-se, para expandir-se com eficiência e aceitáveis regularidades.

Face a todas estas observações não só o tempo estipulado seria mais mecânico do que factual, mas também observar que a questão da instalação das populações nas zonas ocupadas em relação ao tempo assim estabelecido não garante a funcionalidade de uma unidade organizacional nem civilizacional daquilo que foi o reino do Kongo encontrado pelo ~~Reino Cão~~ por

Do ponto de vista bibliográfico, a versão aqui referenciada carece de algumas considerações que encontramos nos livros de Lethur, Dapper, Ravenstein, Vansina, Pechuel-Loesche, Degrandpé, Proyard e Battel, para citar apenas estes. Lethur apresenta dados que a versão religiosa Bundu dya Kongo parece ter explorado com mais amplidão, particularmente nos trabalhos de Raphaël Batsikama. Mpânzu'a Nzînga, que Lethur refere³³ como forma de legitimar a criação de *Kongo-dya-Mpânzu*, parece ter sido enriquecido por outros autores, como na observação de que *Loango Môngo* não só indica a capital (Montanha *real* de Lwângu), como também especifica o porquê de ser chamado Buali, isto é cidade, ou bwâla. Não podemos naturalmente negligenciar as informações de Battel,³⁴ mesmo que se coloque a questão da sua infidelidade³⁵, uma vez que são elas fontes primárias em relação a estes estudos. Provaria-o ainda as constatações antigas de Olfert Dapper³⁶, entre outros, assim como recentes estudos de outros investigadores.³⁷

A expressão *Volkskunde* – povo *Kunde*³⁸ – justifica na literatura antropológica a noção de *nkisi Nkônde* tal como a abordamos no nosso estudo anterior sobre *As origens do reino do Kongo*.³⁹ Com certa presença na versão religiosa em análise, a importância que se dá a esta noção de “*Volkskunde*” não colabora em termos reais com o objectivo principal da versão religiosa, e mesmo da versão batsikamiana, que preocupavam-se em demonstrar as três províncias do antigo reino do Kongo sem importar-se com as divergências dos autores sobre o assunto.

Jan Vansina também escreveu sobre as origens do reino do Kongo. Ele associa várias versões dos Teke, dos Kongo e de outras populações que teriam, de acordo com ele, se originado de um ancestral comum que ele designou como o *Nguunu*. A sua compilação parece interessante, mas ao procurar convergências

33 Lethur, R. *Étude sur le royaume de Loango*, Cahiers Ngonge, II, 1960, p.22.

34 Ravenstein, E. G. (ed), *The strange adventures of Andruwe Battel in Angola and the adjoining Regions*, Hakluyt Society, Londres, 1901.

35 Teoricamente a nossa aceção poder-se-ia justificar na base metodológica que apresentamos no prefácio ao primeiro volume deste estudo, *As origens do reino do Kongo*.

36 Dapper, O. *Naukeurige Beschrijvinge der Afrikaensche Gewesten*, Amsterdão: 1676, p.143, 144-146. Agradecemos a amabilidade de Mawete Makisosila e seus colaboradores em traduzir para nós algumas páginas desta obra (pp.120-180 e 201-231), que nos limitamos a citar sem muitos comentários.

37 De acordo com Doutreloux os Vili, sob égide de Mpânzu'a Nzînga, eram populações conquistadoras. No seu livro *Voici les Jagas* Raphaël Batsikama defende esta mesma postura. Logo não questionamos a razão de a versão religiosa de Bûndu dya Kongo repetir a mesma história. Laman, por sua vez, oferece argumentos que reforçam a tese. Mas, se concordarmos com as observações de Doutreloux, Vili significa “aqueles que ficaram para trás” (Cf. Doutreloux, *L'Ombre des fetiches*, Louvaina: 1967, p.37). Na verdade, os Vili eram sempre precedidos pelos Teke, tal como Soret e fontes orais no-lo confirmaram (Cf. Soret, M. *Les Kongo nord-occidentaux*, P.U.F., Paris, pp. 3, 6-8), etc.

38 Cf. Pechuël-Loesche, E., *Volkskunde von Loango*, Estugarda, 1907

39 Batsikama, P., *As Origens do reino do Kongo*, p.251-254.

entre as versões que ele menciona acaba por convergir o adverso. As categorias que explora substanciam no entanto um trabalho de grande consideração, principalmente quando se corrige a noção de Ngûnu, que ele considera como ancestral comum a partir das zonas setentrionais.

Assim, por exemplo, entre os Kota “Ngun(du)” é a “aldeia de onde sai a autoridade reinante” e localiza-se na actual Mbânz’a Kôngo, isto é ao Sul. Os Têke, de igual modo, atribuem à actual São Salvador a condição de “Lûmbu’a Ngundu”, isto é, palácio da Mãe das origens. Entre os Têke/Hûmbu, o mesmo termo significa *mãe da origem primordial*.⁴⁰ Nas nossas recolhas no Sul de Angola encontramos o seguinte: (i) Kawûndu, entre os Khoisan e zimbabweyanos, relaciona-se com “a mãe/aldeia de onde originam-se os aldeãos”; (ii) Ngûndu, entre as populações da Huila (Kalu Ñkêmbe, Ovikûngu), de Moxico (Lumbâla, Lwêna) e de Malanje (Ndôngo, Kasânda, etc.) está ligado à *proveniência das diversas famílias*; (iii) Ngûndu, em *kikôngo* de Mbânza-Kôngo e arredores (Kizômbo, inclusive), significa “fonte de água”, “fonte de comida”, “poço de água” e “nascente de um rio”. Por todas estas razões parece-nos muito útil qualquer renovação de interesse pelo trabalho desenvolvido por Jan Vansina.

Jean Cuvelier teceu algumas considerações sobre o livro *Voyages (viagens)* de Degrandpé⁴¹ na revista *Zaire* (já citado). Mesmo assumindo que a versão religiosa – que ele talvez desconhecia – fundamenta-se em aspectos tratados nesse livro, parece-nos a sua uma explicação endógena de inúmeros aspectos não explicados. É o caso, por exemplo, da relação entre a autoridade religiosa Makunku, aqui denominada *Ma-tutula*, e a autoridade de *Ma-Lwânga*.

Parece-nos que a versão religiosa se referisse, de forma aberta, aos subsídios presentes em livros já conhecidos de autores que acabamos de mencionar. Isto parece contribuir para desfazer o mistério que ainda permanece a volta dessa versão, quer em termos de datação, quer em termos de referência nominal a alguns reis que terão reinado nessa época. De forma resumida podemos concluir que a versão religiosa sobre a Origem do reino do Kôngo pertence à escola de Rafael Batsikama, que agrega novos dados interessantes que no entanto ainda carecem de averiguação pelas novas pesquisas de campo.



Abrir como parágrafo separado

Eliminar

⁴⁰ Versão de Ernestina Bumbutu que verificamos entre vários Batêke e bawûmbu de Kinsâsa.

⁴¹ Degrandpé, L., *Voyages à la côte occidentale d'Afrique... 1786 et 1787*, vol. I., 1801, Paris, pp.64-69



CAPÍTULO V

AS ORIGENS DE ACORDO COM O CALENDÁRIO KÔNGO

Tentaremos restabelecer agora o calendário antigo *kôngo* e, a partir dele, problematizar a datação da fundação do reino do Kôngo. Partir-se-á do pressuposto de que a “fundação do reino do Kôngo” seria uma obra de 27 heróis civilizadores cujos “traços civilizadores” constituem os fundamentos essenciais que precederam a existência de um poder centralizado no actual Mbânza-Kôngo. O 27º herói civilizador seria o primeiro rei de todo o país, aquele que é chamado **Mutino/Ntinu’a Lukeni**, por um lado. Por outro, dizemos desde já que o espaço temporal que separa este rei de outro rei, **Dom João Nzîng’a Nkuwu Mani Kôngo**, constitui um debate ainda aberto.

1. Noções de Calendário: o Dia e a Semana Kôngo

É de conhecimento geral que:

- *Domingo significa “dia do Senhor”*. Dedicado ao Sol, este sendo aqui uma representação simbólica do Senhor. O sol faz desaparecer as trevas associadas ao medo e à angústia. Por essa razão o povo primitivo quase sempre assimilou Deus ao Sol.

- *Segunda-feira* é associada ao dia da Lua, considerada muitas vezes como fonte da maternidade, que por sequência astronómica vem depois do Sol.

- *Terça-feira* é o dia de Marte. Na mitologia grega e latina, Marte era símbolo de força/resistência: era o senhor da guerra e, por conseguinte, essência na constituição da nação. Por sua importância, o terceiro mês do ano do calendário romano ser-lhe-á também dedicado.

- *Quarta-feira* é o dia de Mercúrio, deus do comércio, dos viajantes e dos... ladrões! Mensageiro de Júpiter, protegeria os comerciantes e seus negócios.

- *Quinta-feira* é o dia de Júpiter, uma distinção conferida ao pai dos deuses pagãos, comandante dos ventos e das tempestades.

- *Sexta-feira é o dia de Vénus*. Nascida da espuma do mar, Vénus representava para os pagãos os ideais da formosura, da harmonia e do amor.

- *Sábado é o dia de Saturno*, deus romano da agricultura, justiça e força. Dedicado inicialmente a Saturno, provavelmente com a influência cristianismo, este dia terá também passado por *Shabbath*, que significa *dia de repouso*: dia reservado às orações. Mas graças aos ingleses ainda é preservado o sentido de *dia de Saturno*: *Saturday*.

Quadro comparativo dos nomes dos dias da semana nas línguas latinas

Latim	Italiano	Francês	Espanhol	Português
Dies Dominica	Domenica	Dimanche	Domingo	Domingo
Lunae dies	Lunedì	Lundi	Lunes	Segunda-feira
Martis dies	Martedì	Mardi	Martes	Terça-feira
Mercurii dies	Mercoledì	Mercredi	Miércoles	Quarta-feira
Jovis dies	Giovedì	Jeudi	Jueves	Quinta-feira
Veneris dies	Venerdì	Vendredi	Viernes	Sexta-feira
Saturni dies	Sabbato	Samedi	Sábado	Sábado

Quanto a tradição temporal *kôngo* o calendário comporta quatro dias principais e consecutivos: Nsôna, Nkându, Nkônzo e Nkênge. No entanto, algumas vezes os Kôngo utilizavam termos que levam-nos a considerar que estes quatro dias seriam, ao mesmo tempo, quatro unidades de dias, da seguinte forma:

1) **Nsôna** é a unidade utilizada para identificar o dia. Em outro índice, no entanto, designa também série de dias, isto é, uma semana de quatro dias: (a) Yîka kya Nsôna; (b) Kându kya Nsôna ou Nsôna ya zôle; (c) Nkônzo kya Nsôna ou Nsôna ya tatu ou ainda Nsôn'a buñkisi; (d) Nkênge kya Nsôna ou Nsôna ya ya;

2) **Nkându**, nome do segundo dia (terça-feira), também considerado como nome para uma série de dias, isto é, uma semana de quatro dias: (a) Nsôna ya Nkându; (b) Nkôyi/Nkôzi kya Nkându; (c) Nkônzo kya Nkându ou ainda Nkându simplesmente; (d) Nkênge kya Nkându, Nkându kya ya;

3) **Nkônzo**, nome do dia e de uma *semana específica*, de quatro dias: (a) Yika kya Nkônzo; (b) Nkându kya Nkônzo; (c) Duki dya Nkônzo ou Nkônzo simplesmente; (d) Nkênge kya Nkônzo;

4) **Nkênge**, nome genérico de quatro dias: (a) Nsôna ya Nkênge (Nkênge kya ntete); (b) Nkându kya Nkênge; (c) Nkônzo kya Nkênge ou Nkênge; (d) Nkênge.

Semana Kôngo

Semana	Nsôna				Nkându				Nkônzo				Nkênge			
Dias	Nso	Nka	Nko	Nke	Nso	Nka	Nko	Nke	Nso	Nka	Nko	Nke	Nso	Nka	Nko	Nke

dias

Como se vê, de acordo com esta lógica a semana kôngo teria 16, espaço de tempo que em princípio não corresponderia com a tradição romana. Lembramos que foi Roger Bacon que, no século XIII, terá dado o nome de “sete dias” sucessivos que se derivam da antiga prática astrológica dos planetas na gestão das horas que têm o dia. Citemos Gettings:

“The first hour of the first day was given to the rule of Saturn – hence the first day was called Saturn-day (Saturday). Each of planets, in the ancient descending order of SPHERES... was then assigned by to the sequence of hours, Jupiter ruling the second hour, Mars the third, and so on. By this reckoning, the 22nd hour would again be ruled by Saturn, the 23rd by Jupiter, and the 24th by Mars. The first hour of the second day would thus be ruled by the Sun – hence it was ‘Sun – day’ (dies Solis). The sequence of hourly rulerships gives in this way the sequence of seven days, though the survival of the planetary names is more openly reflected in Romance languages – for example, the French lundi is ‘Moon – day’ of Monday; mardi is the ‘Mars – day’ (our Tuesday)...”.

A noção de semana abstracta, embora designe uma sequência cíclica, comporta o sentido de uma unidade que a caracteriza ou uma actividade religiosa, ou simplesmente uma actividade civil. Se a semana romana é civil e determina os dias laborais, a semana kôngo parece indicar a unidade de uma série de actividades, ligadas especificamente a terra (tal como no antigo Egipto) e ao comportamento climatérico. Outros factores de tempo – que obedecem as mudanças de clima – permitem-lhes separar essas unidades em cinco grandes meses. Para melhor compreender isso, comecemos por explicar o sentido de dia/noite.

Eliminar

Os Kôngo concebem o dia como *lumbu* ou como *suku*. Estes termos indicam que o dia não começaria com o “sunrise” (levantar do Sol). *Lumbu* é o espaço temporal que o ser humano disponibiliza para trabalhar e, pode ser de “dia”, diz-se então “*lumbu lwa mwîni*” (tempo de luz), ou “*mpîmpa*”, isto é, “tempo da noite”.² A noção real que se faz do “dia” é o “tempo da luz” (ntângwa), isto é, o *Sol à vista*, ou a *Luz à vista*. Esse “tempo da luz” tem início em *masiku* (madrugada, antemanhã) e *masuku* (período de manhã). Utiliza-se *mbata* para referir-se o “meio-dia”, isto é, quando o Sol está acima da nossa cabeça, seguindo-se depois o “ki(m)pâdi”. Quando o Sol muda a sua

1 Gettings, F. *The Arkana Dictionary Astrology*, Arkana, 1985, p.141-142

2 *Lumbu lwa mpîmpa* é uma tradução literal de o dia anoiteceu. Os Kôngo diziam simplesmente *kya mpîmpa* (da noite) ou apenas *mpîmpa*.

luz pela cor de fogo, começa o “nkokila” e quando escurece, estamos perante *masika* (crepúsculo). A diferença entre *madrugada* e *crepúsculo* entre os Kôngo é que a primeira é domínio do *ntângwa* (Sol) e a segunda é nutrida pela *ngônda* (Lua).

O termo *ngônda*, designando o mês com a ideia de maternidade, parece ser já uma interpretação europeia. *Masika ma ngônda* (crepúsculo) e *masiku ma ntângwa* (madrugada) são as vezes simplesmente diferenciados pelos seus finais: *masika* e *masiku*. Pode-se ir prestar homenagem ou “invocação” à tumba de um antepassado somente no período de *masiku*, de tal **moco** que aquele que vai ao cemitério no período de *masika* será considerado um “feiticeiro”. O Ngânga nkisi que protege a aldeia vai rezar de madrugada. Mas o *ñlôki* (feiticeiro) vai e opera logo no começo de “*masika*”. Resumindo, a noção do *dia* (*lumbu/suku*) só tem uma função divisional das actividades a desempenhar geralmente durante “o tempo da luz do sol” e em caso extremo durante “o tempo da luz lunar”.

modo

Voltemos agora à noção de semana. Lembramos que o calendário, na verdade, seria apenas um sistema de ordenamento do tempo com o fim de organizar a vida corrente (a vida civil), embora fundamentalmente com base em suportes religiosos.

De modo geral, todos calendários são de inspiração religiosa. O primeiro dia no calendário imortaliza a origem do universo ou o nascimento de um ser regulador divinizado ou o *começo convencional* de uma sociedade. Entre os kôngo este começo convencional chama-se Mbângala, e abarca, como designação de estação temporal, a ideia de transição.

Ao nos basearmos nos fenómenos naturais que definem os meses, nota-se uma larga discrepância entre o que os Kôngo concederiam como mês em comparação com o sistema romano de 20 dias. Isto por um lado. Pelo outro, entre os dois sistemas há ainda incompatibilidade na divisão dos dias como via definidora dos meses. Entre os Kôngo os dias não são definidos em meses, mas pela divisão civil do comportamento climático e regime de agricultura. Consequentemente o que veio a chamar-se de “mês” não comporta entre eles a noção divisional de 30 dias³, pois pressupõe apenas **a** um ciclo de organização e acompanhamento de fenómenos da natureza. Cada mês assim compreendido é distinguido e definido pelo nome que recebe: Ntômbo, Kyânzu/Mwânga, Mazânza, Mpângala, etc.

eliminar

Já as semanas, dentro do mês, prolongam-se por três ou quatro vezes, especialmente quando as chuvas são longas ou o cacimbo se prolonga além do normal. Mas, a princípio, o prolongamento desses dias depende fundamentalmente das actividades relacionadas aos trabalhos do campo. Logo os meses nunca seriam regulares pelo facto de as semanas variarem regularmente.

³ “In ordinary parlance, the day is that period of light (literally ‘daylight’) between sunrise and sunset, but the term is also used of the 24-hour period marked by the earth’s rotation on its axis”. Gettings, F. *Arkana Dictionary Astrology*, p.140

O ano termina e simultaneamente inicia quando *Mbângala* acaba, e o início do novo ano significa também o “começo da sociedade” com o novo “ciclo agrícola”, tal como reza a tradição: *Kuna Mbângala atúkidi ambûta*.

2. Noções de Calendário: o Mês Kôngo

Na astrologia mês corresponde ao “período lunar básico, reconciliado nas sequências de doze por referência ao ciclo solar de cada ano”.⁴ Entre os Kôngo duas grandes estações (*mvula* e *sivu*), divididas em cinco pequenas estações climáticas que equiparam a noção de meses, e juntas constituem o “ano”. Vamos tentar descrever cada uma delas em consonância com a maioria das versões Kôngo:

1) *Kitômbo* (Outubro-Dezembro): compreende a micro estação das primeiras chuvas, também chamada *sânza*, na qual se realiza a plantação das sementes, e pertence a macro estação *mvûla*;

2) *Kyânza* (Janeiro-Fevereiro): também situado na macro estação da chuva (*mvûla*), compreende a micro estação na qual alguma plantação derradeira pode ser feita, mas essencialmente dedicada à recolha do vinho de palma, o *malavu*, e por isto mesmo também chamado de *mwânga*.

3) *Ndôlo* (a partir da terceira semana de Maio): período das últimas chuvas que marcam a transição para a outra grande estação climática, *sivu*. Integra tanto a estação *mvula* quanto a *sivu*, podendo ainda ser considerado como não pertencendo a nenhuma destas macro estações.

4) *Sivu* (Maio-Agosto): caracterizada pelos ventos frescos, compreende o início da macro estação com o mesmo nome. As noites e as madrugadas são geralmente marcadas pelas brumas frescas.

5) *Mbângala* (mi-Agosto/mi-Outubro): período de muita frescura, mas notam-se aqui os primeiros calores (*myânza*) provocados pelas queimadas dos campos, e também pelo sol geralmente muito ardente. O período é caracterizado também pelo frequente uso do “fogo” as noites, prática chamada de *kôla*.

Meses Kôngo

Kitombo				Kyânza				Ndolo				Sivu				Mbângala			
Nsona	Nkându	Bunkônzo	Nkênge	Nsona	Nkându	Bunkônzo	Nkênge	Nsona	Nkându	Bunkônzo	Nkênge	Nsona	Nkându	Bunkônzo	Nkênge	Nsona	Nkându	Bunkônzo	Nkênge

4 Geetings, F. *Arkana Dictionary of Astrology*, pp.324-325.

Kitômbô e *Kyânza* constituem a estação *mvûla*, e esta é marcada pelas chuvas; *Sivu* e *Mbângala* marcam a estação chamada *kisivu*. Voltamos a considerar cada uma delas:

1) **Kitômbô:** começa geralmente com as primeiras chuvas imprevistas que se apresentam na terceira ou última semana de Outubro. Nos Ambûndu por exemplo, o “Kutanu” (estação de chuva) começa nos finais de Outubro ou quase princípio de Novembro. Se remontarmos nas descrições de Cavazzi e Cadornega, que são copiosas, sem olvidar os relatos de outros Padres, veremos que as chuvas são assinaladas quase sempre em Novembro, logo no princípio. Fizemos uma análise das chuvas que caíram em Angola entre 1990 e 2000 com as seguintes conclusões: nas zonas de Norte (Cabinda, Uíge e Zaire) as chuvas começam entre 16-23 de Outubro; no Centro (Bengo, os dois Kwânza) começam entre 30 de Outubro e 17 de Novembro; nas regiões do Sul as chuvas são tardias, geralmente no fim de Novembro e princípio de Dezembro e prolongam-se até Maio; nas zonas do Leste o quadro assemelha-se ao Norte e Centro, mas com muitas irregularidades: há chuvas que começam no princípio de Outubro, e uma quase ausência de chuvas nas semanas consideradas como começo “real” da estação chuvosa entre os Ambûndu. No entanto, quando a região meridional começa a acolher chuvas, começa *ipso facto* os grandes serenos nas zonas orientais. Mas com irregularidades consideráveis.

2) **Kyânza:** começa no final de Janeiro. Nota-se em quase todo território angolano a ausência das chuvas no fim mês de Janeiro, o aparecimento dum Sol ardente e as populações acreditam tratar-se do “Sol secador das terras”, uma vez precedido pelas (primeiras) chuvas impetuosas e imprevistas. Os Ambûndu e os Còkwe chamam a essa pausa de chuvas de Kyângala porque é marcada pela presença de sol ardente. Logo no início de Fevereiro (entre os dias 3 e 10) regista-se muitas chuvas em quase todas zonas angolanas acima referidas e prolongam-se até Maio (entre a segunda e a terceira semana). Há, de certo modo, irregularidades em termos de data, que sempre variam. Mas as características dessas chuvas são quase uniformes: chuvas torrenciais que chegam a durar todas as noites ou dias inteiros, chuvas com precipitações, chuvas que provocam ravinas e imensos buracos no solo. Contudo, a periodicidade é extremamente irregular.

3) **Ndolo** é geralmente um período resumido, caracterizado pelas últimas chuvas. São chamadas últimas por não serem torrenciais e, parecerem demasiado efêmeras e fracas, principalmente fragmentais. Pode chover um pouco no princípio do dia e voltar à chover novamente durante um tempo do dia e assim sucessivamente. Diz-se que tais fenómenos findam normalmente até dia 15 de Maio, mas nem sempre é assim. Há presença dessas “chuvas miudinhas” até Julho, pelo menos duas ou três vezes por mês.

4) **Kasivu** (ou **Kisibu**): começa canonicamente no dia 15 de Maio, o que não deixa de ser por influência da calendarização ocidental. Este período caracteriza-se pelos ventos frios a noite e de madrugada nas zonas do centro, razão pela qual *masiku* e *masika* passaram a ser sinónimos de “kyôzi” (frio), embora aqueles designem dois períodos diferentes (crepúsculo e madrugada). O *kasivu* meridional é longo, embora com um “único” chuvisco efêmero em Agosto.⁵ Normalmente essas chuvinhas marcam a transição entre o “grande frio” e o “pequeno frio” com a presença de sol suave. Costuma registar-se algumas chuvinhas nos mesmos períodos nas regiões de Malanje e Lwena, na zona oriental.

5) **Mbângala**: esse período começa normalmente em Julho e prolonga-se até o princípio de Setembro. Depois dos pequenos calores que aquecem as baixas temperaturas de *sivu*, já na terceira ou quarta semana de Julho verifica-se a permanência do sol e a quase ausência do ar fresco. As duas primeiras semanas de Agosto ainda são frescas, mas o sol aparece de forma permanente nas duas últimas. Tradicionalmente as primeiras colheitas de frutas nesse período são “mbângala”, isto é, consideradas como primícias de Nzâmbi, e não como resultados de esforço humano. *Ku-yângala* significa “trabalhar e esforçar-se muito, mas em vão”.⁶ Nesse período se planta também a mulembeira (*nsânda*) para celebrar uma espécie de (re)fundação duma nova aldeia, mesmo para as antigas aldeias.⁷ Nesse período realiza-se também o grande culto dos ancestrais, tal como registam os padres que escreveram a *história* de Chimpa Vita. É durante esse período que as práticas litúrgicas pagãs ligadas aos ancestrais dos Kongo tinham lugar. Aliás os *antonistas*, sob a liderança de Chimpa Vita, esperavam este período para restabelecer um rei que fosse eleito conforme as *leis* do Kongo,⁸ justamente porque Mbângala marca o começo e o recomeço de tudo. É, tal como dissemos, a época em que se celebra os ritos dos ancestrais para reconfirmar o pacto (*nsiku*) entre os vivos e os mortos entre os Kongo, os Ambundu (nas suas preces referem Mbângala) e os Kwanyâma.

Devemos contudo reconhecer que prevalece ainda certa carência de dados complementares sobre a divisão de tempo entre os Kongo. Aliás, esse impasse também foi assinalado no século XVI por Duarte Lopez, que informara Pigafetta de que os Kongo medem o tempo com as luas e “não sabem as horas do dia nem da noite; e soem dizer: no tempo de Foão aconteceu tal caso”.⁹ Mas podemos concluir todas estas observações com uma marcante citação de Ki-Zerbo:

5 Em 2005 observamos empiricamente, na cidade do sul de Angola Lobito, cair pequena chuva no dia 16 de Agosto, por volta das dez horas e dez minutos, apenas por alguns minutos e somente no bairro de Caponte, enquanto outros bairros permaneciam totalmente secos.

6 Laman, K. *Dictionaire Kikongo-français*, p. 1117

7 Raphaël Batsikama informa-nos que a árvore *nsânda* era plantada antes da ocupação populacional numa determinada localidade “conquistada”, jamais depois. Nas nossas recolhas, algumas narrações apresentam a ocupação das terras antes da plantação dessa árvore, as vezes chamadas *nkôndo*.

8 Será justamente no início de Mbângala (Julho) que ela será queimada viva. Pois ela esperava este *mbângala* para iniciar-se o processo da eleição do Mani Kongo.

9 Pigafetta, F., & Lopez, D. Op cit., 1951, p. 126

A falta da literatura histórica [escrita] não cria lacuna grave na História da África negra. De facto, é através do tempo que o Homem faz história. E, o historiador que quer reconstruir o passado sem repertório cronológico parece ao um motorista que roda numa viatura sem indicações kilométricas. Ora, tentando reconstruir uma cronologia em África negra, constata-se que séculos inteiros, imediatamente antes ou logo depois o nascimento de Cristo, não contêm indicações cronológicas. As datas são muito raras que a cada vez que encontramos uma, ergue-se um monumento histórico. Mas a escassez [da cronologia] não pode fazer crer que os Africanos não tinham nenhuma ideia da cronologia.¹⁰

Com essa declaração, o professor Joseph Ki-Zerbo afirmava que os Africanos tinham noção da cronologia, tal como os Kongo o evidenciam na sua cosmovisão histórica.

3. Os Heróis civilizadores e o calendário da fundação

Os 27 heróis civilizadores Kongo¹¹ estariam na base da fundação das estruturas institucionais do reino. Pode-se acompanhar a evolução cronológica dessa fundação através da vida e obra desses heróis. No entanto, faremos isto apenas como tentativa de positivar os registos da Tradição Oral, quer aqueles que já existiam antes de nós, quer aqueles por nós colhidos nesta investigação.

Mais acima citamos as seguintes tradições registadas por R. Batsikama¹²: 1^a - *Ne Kyângala, nkwa mpu makumatatu zakondwa tatu*¹³: Ne Kyângala, isto é, Sua Majestade Rei do Kongo, cujo poder é um jogo de trinta coroas menos três; 2^a - *Kuna Kongo-dya-Mpângala, (tûku dya) nzûndu mavwa matatu*¹⁴: no Kongo-dya-Mpângala a origem de nove vezes três bigornas; 3^a - *Kongo dina ñwângu mavwa matatu*¹⁵: o Kongo, este país cujo poder é constituído por nove vezes três argolas; 4^a - *Mbânda, Na Kongo, wabandakana mavwa matatu ma ñlûnga vana Wêne wa Kongo*¹⁶: Mbânda, o soberano do Kongo, que leva as nove vezes três argolas da Majestade do reino.

10 - Ki-Zerbo, J., *Histoire de l'Afrique-noire*, p.16. Eis a citação em francês: « Tout cela n'empêche pas que le manque de la littérature historique en Afrique entraîne une lacune grave. En effet, c'est à travers le temps que l'homme fait l'histoire. Et l'historien qui veut remonter le passé sans repère chronologique ressemble au voyageur qui parcourt dans une voiture une piste sans bornes kilométriques. Or, en essayant de reconstituer une chronologie de l'Afrique noire, l'on constate que des siècles entiers, surtout immédiatement avant et après la naissance du Christ, sont dénués d'indications chronologiques. Les dates sont si rares que chaque fois qu'on en trouve une, on érige un monument historique. Mais leur rareté ne doit pas faire croire que les Africains n'avaient aucune idée de la chronologie ».

11 - Cf. Batsikama, P., *As origens do reino do Kongo*, Luanda: Mayâmba, 2010, p.344

12 - Cf. Rapaël Batsikama, *L'Histoire du royaume du Congo selon sa propre toponimie. Le cas Kinsâsa* (manuscrito)

13 - Cuvelier, J., op cit., pp 7 e 38

14 - Ibid., p 51

15 - Ibid., p.13

16 - Ibid., p. 141

Se partimos do pressuposto de que MBÂNGALA marca o início em termos do tempo do calendário Kôngo, seria óbvio que ele demarque, também, o início de cada época entre os 27 heróis civilizadores. Virgílio Coelho dá-nos o exemplo de que *Mbângala*, entre os Ambûndu, marca o “país dos primeiros ancestrais”. Isto reforça este sentido de “início temporal” de *Mbângala*. Do mesmo modo, assim como reza a Tradição, as novas autoridades foram empossadas durante o período de *Mbângala*, como símbolo de fidelidade aos ancestrais. Mas, tendo em conta as particularidades possíveis que vão desde a morte de uma autoridade e a entronização de um novo líder, acontece que *Mbângala* pode comportar mais de um *mbângala*. É por esta razão, talvez, que foram necessários *três mbângala* para definir a passagem de uma autoridade para o seu sucessor. Logo, quantos *mbângala* se terão passado na sucessão dos 27 heróis civilizadores? Vamos tentar descobrir.

De *Nkûndi(Mpângi)* para *Nângá* são geralmente 3 *mbângala*;¹⁷ de *Nângá* para *Nkându* são 6 *mbângala*; de *nkându* para *Nkângu* são 9 *mbângala*. Parece largamente justificado que, de acordo com o quadro do primeiro estudo, nessa altura será institucionalizada a cultura da solidariedade: primeiro a *amizade* entre várias famílias (lûnda), de uma forma tal que com *nkângu* notar-se-á uma elevação de *amizade-entre-famílias* com base nalguns princípios: *nsiku*, pacto que não se rompe e caso o seja, resultando em punição do transgressor. É desta forma que muito provavelmente terá nascido a idéia de *país* (*nsi* = *nsîku*¹⁸), no sentido de aparelho administrativo. Até hoje, na linguagem kôngo corrente *nkângu*¹⁹ é a expressão que indica o acordo de várias pessoas que, uma vez feito, são altamente proibidas de desfazer-lo (*nsîku* = *nsi*). Do mesmo modo, *nkângu* era a expressão que geralmente referia o tempo exigido para uma viúva ou viúvo contrair novo matrimónio. Assim se diz que “já passou o *nkângu* dela ou dele”, ou ainda que a “*dikângá* dele/dela expirou-se”, etc.

Com o tempo consolidou-se um conceito entre as noções de *nove* (*vwa*) e de *país* (*nsi*) para representar a *solidariedade-de-amizades-entre-famílias*, que é *nkângu*, isto é, um conjunto de nove *mbângala* que viria a estipular a ideia de *tempo de transição necessário* para a entronização de novo líder. Terá sido assim que esse *espaço temporal* de *nove mbângala* passou a padronizar a sucessão de toda a autoridade.

No primeiro grupo são, a princípio, nove *Mbângala*. De *Nkênge* até *Makândala* parece ter havido *nove mbângala*; de *Makândala* até *Mpânzu’a Nsi* seriam, também, 9 *mbângala*; de *Mpânzu’a Nsi* até *Mata (Kôngo)* também são 9

17 Tal como vimos, *Mbângala* marca geralmente o fim e o início de uma estação. Sendo cíclico o tempo, esse período abarca vários sentidos consoante as dimensões que ganha: *três mbângala* podem ser assimilados a “tempo suficiente para sucessão de uma autoridade”.

18 Ver também Batsikama, P. op cit., pp.290, 307-313

silama: determinar, fixar, estabelecer, prender, estipular, tranquilizar, etc;

sîka: decidir, decretar, achar uma solução;

sîdika: controlar, vigiar, tomar conta;

sîka: secar, desertificar, evaporar, tomar fim, desaparecer, diminuir, ser usado, etc.

19 *Nkângu* pode designar o período de espera, entre a morte de um dos parceiros (esposa/esposo), para contrair um novo matrimónio. Pode até designar a permissão de uma “viúva” casar-se depois de ter observado o período de luto, geralmente longo.

mbângala. Até ao 26º herói são geralmente 9 *mbângala* de intervalo entre cada um. Assim, descontado os primeiros 9, teriam sido no total 174 *mbângala*. De uma forma geral, e desta vez adicionados os 9 outros *mbângala*, teríamos 183 *mbângala* no total.

Se partirmos do pressuposto de que dois *mbângala* valem um ano romano, os 183 *mbângala* farão 91 anos e meio. Partindo da premissa de que 27 heróis civilizadores, considerados pela Tradição como “metalinguagem do tempo que levou a civilização kôngo”, fica claro que seriam largamente insuficientes para que – como o notou Cavazzi – os Estados federativos Mbângala, Mulaza e Lwângu tivessem sido centralizados pela cidade de Mbânza-Kôngo. Vamos tentar aclarar a obra dos 27 heróis civilizadores que durante 183 *mbângala* fundaram 144 comunas do reino do Kôngo, que vimos no primeiro capítulo.

Os 183 *mbângala* foram institucionalizados em 144 comunas do reino do Kôngo.²⁰ O número dos *Mbângala* é o mesmo das comunas. Isto quer fundamentalmente dizer que cada comuna *Kôngo* foi criado num só *mbângala*. E, tendo em conta que o equivalente normal de *mbângala* é nove, pode-se sugerir a hipótese de cerca de 1647 anos de fundação do reino do Kôngo (183x9 = 1647 anos).

O reino do Kôngo, tal como foi apresentado ao mundo desde Filippo Pigafetta e Duarte Lopez, compreende 39 comunas, embora estas tenham sido apresentadas com sérias deficiências que já demonstramos anteriormente.²¹ A própria Tradição menciona 27 argolas (comunas) centrais, olvidando aparentemente as doze comunas da região de Mpêmba, uma vez que toda província ficava sob mando directo de Mani Kôngo e não de Mani Mpêmba que, na verdade, era apenas uma autoridade religiosa auxiliando o rei e o consagrador deste (ver o capítulo I da primeira parte).

Acontece que desde Pigafetta, o Kôngo sempre foi reduzido ao Zita-dya-Nza. Além disto seis províncias são confundidas com territórios, comunas e distritos. Exemplo: Nsôyo foi elevado à *província* quando na realidade era apenas uma comuna; Mpêmba foi correctamente considerado *província*, mas

20 Esse facto é amplamente suportado pela “memória comum” narrativa, e também pelos comportamentos sociais e suportes materiais (escultura, dança, etc.). Cf. Batsíkama, P., op cit., pp.209-345

21 O professor Willy Bal fala das traduções existentes: (a) holandesa em 1596 e mais tarde em 1706; (b) em inglês, em 1597 e em 1881; (c) em alemão em 1597; (d) a tradução latina em 1598. A versão francesa aparece recentemente, em 1883, assim como a versão portuguesa em 1949 (pela Agência Geral das Colónias e Divisão de Publicações e Biblioteca) e em 1951 (pela mesma agência, que passara a designar-se Agência Geral do Ultramar). Nessas traduções, suficientemente publicitadas e conhecidas, o território do reino do Kôngo será reduzida a um “pequeno” espaço que na verdade seria apenas uma ínfima parte dele. O autor “anónimo” do Manuscrito (MS) 8080, da Biblioteca de Lisboa, mostra suficientes indícios de se ter baseado também em Lopez/Pigafetta, tal como podemos observar: “Congo he hum Reino Christão situado na Ethiopia Occidental, da banda do sul; sua costa se estende da boca do rio espantoso Zayre até alem do rio Coanza, por espaço de cinco grãos: terá de comprimento, *conforme a opinião dos Portugueses*, a quem naquelle reyno chamão Mundellas, que quer dizer homens brancos, duzentas legoas, que estende da costa do mar até os últimos fins de Ocanga, que he a província mais oriental sujeita aos reis deste reino, e aonde o reino por si, e de largura terá oitenta legoas, que he o rio Zayere (ao longo do qual corre o comprimento do reino para o Leste) até ao reino de Angola; confina pela parte do Oriente com os Carolos, que confinão com gentes sujeitas ao Preste João das Índias, rey dos Abissinos, e com os Mosongos, que conforme elles dizem, tem tracto com os Mossambiques, ou Midinos...” (Brasão, A. *História do reino do Congo*, pp.15-16).

comparado com *Nsûndi* e *Mpângu* como províncias, quando na verdade esta última era apenas um *território* fronteiriço.

Numa primeira instância a Tradição apresenta 144 comunas/mbângala, que se traduzem por 144×9 , que equivalem a 1296 anos de fundação. Isso quer dizer que, com base na Tradição a fundação do reino do Kongo teria uma duração aproximada de 1296 anos para sua concretização. Mas, se partirmos do reino do Kongo apresentado por Lopez e Pigafetta teríamos 39 comunas/mbângala, que equivaleriam a 351 anos de fundação. É com base neste último dado que historiadores acreditam que o reino do Kongo terá sido fundado entre os séculos IX e XI, e que terão se passado apenas três séculos e meio (ou 35 anos?) para que Nzîng'a Nkuwu reinasse (e fosse contactado pelos Portugueses).

Com relação às 183 (possíveis) comunas de todo o reino do Kongo, alguns factos são igualmente notáveis. Ao ler Baumann e Westermann, por exemplo, deparamos com 13 ou 14 *tribos* do Kongo-dya-Mpângala que Raphaël Batsikama tentou reorganizar em 12 territórios, isto é, $12 \times 3 = 36$ comunas da província. Para este último estudioso, seriam na verdade quatro províncias: (1) Kongo-dya-Mpângala, (2) Kongo-dya-Mulaza, (3) Kongo-dya-Mpânzu e (4) Zita-dya-Nza. Ao multiplicar o número de comunas (36) pelo número de províncias (4), serão 144 comunas de todo o reino do Kongo. Ora, de acordo com a organização territorial conhecida faltariam cerca de 39 comunas que a Tradição Oral não enumera por pertencerem a uma ordem religiosa, que são os Mpêmba de todas circunscrições (ver fig.#2).

Como podemos notar: *mbângala* é um “espaço temporal”, e ao mesmo tempo “unidade territorial: comuna”. Em primeiro lugar, os 27 heróis da fundação do reino do Kongo ilustram a calendarização estabelecida espontaneamente na instalação das 144 prováveis comunas. Mas levando em conta a peculiaridade de *mbângala*, à qual os 27 heróis parecem corresponder, as comunas podem ser consideradas como *redimensões* de “trinta menos três argolas”, como parece sugerir a própria Tradição Oral.

1) *Calendarização*. De acordo com a semântica que recobre cada patronímico de *herói civilizador*, não nos parece seguro optar pela sequência mecânica: há probabilidade que a sua contagem que obedece a lógica tripartida estaria em paralela com a diacronia dos 27 heróis civilizadores. Desse olhar dialéctico entre *lógica tripartida* e *diacrónica dos civilizadores*, desenha-se (como veremos) um calendário estruturante. Mas essa calendarização só se justificaria para todo o país, e jamais com uma unidade provincial de 36 comunas apenas: (i) “27 heróis” é canónico para o “país inteiro”; (ii) “três Estados federativos do Kongo” estruturaram as “144 comunas”; (iii) as “183 comunas” são realizadas em “91 *mbângala*”; (iv) “27 heróis” são equivalente temporal de “91 *mbângala*” e codificam o processo da fundação do país na íntegra.

2) *Redimensões*: os *mbângala* como espaço temporal parecem reduzir o espaço temporal da fundação paralela e/ou progressiva de $36 \times 4 = 144$ comunas.

Tal como já avançamos no primeiro capítulo, as 36 comunas consideradas como a totalidade territorial de uma província não podem equivaler as 27 argolas de todo país (não obstante a confusão). Numa perspectiva matemática seriam 12 *mbângala* (3x4 províncias) a equivaler-se com a fundação do reino do Kongo, de tal modo que os restantes 15 poderiam ser: (i) ou os primeiros reis da actual Mbânza-Kongo, que aparentemente terão organizado as instituições sociais sob a influência dos costumes das suas regiões de origem, nomeadamente *Mbângala*, *Mulaza*, e *Mpânzu*; (ii) ou monarcas cuja instalação em Mbânza-Kongo seria associada às novas instituições políticas em contraste com a realidade e circunstâncias, tal como sugerem as suas próprias semânticas.

Se partirmos do pressuposto de que seriam os 12 *heróis civilizadores* a estabelecer o reino do Kongo, teremos 15 outros *heróis* cuja função terá de ser compreendida unicamente a partir de Mbânza-Kongo em relação às 4 províncias (inclusive aquela onde se localiza a capital). Seria por esta razão que se pensa que o “actual Mbânza-Kongo é origem de todos os Bakongo”. Sabe-se que de acordo com a tradição cada *herói* é uma incorporação de sete antecessores²², alguns destes *heróis civilizadores* tendo sido já registados por autores anteriores, quer sob forma de “história de clã”, quer ainda sob outras formas.²³ Contudo, podemos encontrar uma excelente explicação sobre os 12 *heróis* que sucederam os primeiros 12 *heróis*. Os primeiros 12 terão estabelecido *Mbânza-Kongo*, tal como se diz de Ma Lwâla na literatura.²⁴ O segundo grupo de 12 vem “ressuscitar” o que os primeiros 12 fizeram, tal como reza a Tradição oral: na consolidação de uma co-federação entre as *partes*, nomeadamente *Ntono*, *Nkoyo* e *Mpânda*, estes constituem um bloco de *exploradores*; *Kyâla moko*, *Nsôna* e *Mfûmu* constituem o bloco de democratização e desordens federalistas; *Nkuwu*, *Buduku* e *Mankunku*²⁵ e, finalmente, *Ntôtila*, *Ntinu* e *Mani* que vem estabelecer o bloco dos reunificadores das partes.

Como podemos ver, estes blocos são quatro e curiosamente cada um leva o nome de um dia da semana *kôngo*, começando por *Nkoyo* do primeiro bloco, *Nsôna* do segundo bloco, *Buduku* do terceiro e finalmente *Ntinu* que tem um dos sentidos de *Ntono*.

Nkoyo: para a maioria dos Kongo, a semana começa com *Nkôyo* que considera como Domingo, primeiro dia sagrado. “*Nkôyi* tem algo em comum com

22 Cf. Batsikama, P. *As origens do reino do Kongo* (ver a lista dos 27 heróis civilizadores). Veja-se ainda Jean Van Wing, *Études Bakongo. Sociologie, Religion e Magie*, p.107, que em francês escreveu: “*Basengomuma mbandu nsambwadi zi ba mbuta: ils découvrirent successivement les sept générations de leurs ancêtres, les noms de ceux qui ont régné sur la peau de léopard, les lignées auxquelles appartiennent les chefs et les cheffesses antérieurs, les causes de séparation des lignées et des clans, les palabres enterrées ou restées ouvertes*”. Interessante é ver aqui Jean Van Wing comentar a «designação» dos futuros chefes obedecendo a uma pré-lógica determinada por 12 principais heróis civilizadores.

23 Por exemplo as esculturas, como seria o caso de *nkisi Nkônde*, que parece ser imagem de Ma Nkônde, ou de Mani Lwângu.

24 Jean Van Wing, op. cit., 1959, p.107.

25 As três designações constituem, pela semântica que conferem e por suas *histórias*, explicações da harmonia proporcionada pela família de Nsâku Ne Vûnda, assim como a importância de haver “três candidatos” para a eleição e consagração de apenas um.

fome e estiagem. Aliás, *Nkôyi* significa o facto mágico de impedir a chuva de cair”.²⁶ Como podemos ver, a série de heróis imortalizados pelo *dia Nkoyo* lembra, por um lado, o *Kôngo dya Mbângala* como região de grande calor e, por outro, lembra o *mbângala* como espaço temporal *de veneração dos ancestrais*.

Nsona: correspondendo ao Domingo do calendário romano, é o dia sagrado reservado ao culto dos ancestrais. Os sentidos de *nsona*, *kyâla moko* e *mfumu* se aproximam, tal como já vimos no primeiro estudo.²⁷ Corresponde à institucionalização de *amizades* e as primeiras bases da democracia (eleição). “O sentido de *sôna/designado por alguém*, assim como na mesma ordem de ideias, *sônana/estar sentado de forma cerimonial*, são formas figuradas para dizer que o responsável do mercado foi eleito (*sôna/ser eleito*) com o fim de comandar”.²⁸

Buduka: “o verbo *dûka*, que traduz impedir, fechar, prevenir, cortar o caminho, etc., é um elemento entimemático bastante suficiente para entendermos que se trata de autoridade legalizada por Nsâku Ne Vûnda”.²⁹ Essa *autoridade* intervém na unificação dos federalistas secessionistas.

Ntinu: como equivalente de dia, aproxima-se de *Nkênge*. Lembramos que são três os designativos para o rei/monarca - *ñtotila*, *ntinu* e *mani*, e a Tradição apoia essa hipótese. «Nkênge, nguti’amfumu»,³⁰ diz a tradição, que traduzida é: «Nkênge, a Mãe das Autoridades». E ainda «Nkênge, songo’a nene wulungila meso, ka ntambi ko»³¹, isto é, “Mkênge é uma montanha enorme da qual só pode circular o olhar e não os pés”. Essa palavra não só aglutina os três títulos de monarca, como também relaciona-se com a colina de *Mbânza-Kôngo*.

26 Cf. Batsíkama, P. *As origens do reino do Kôngo*, Mayâmba, Luanda, 2010.

27 “Nsila teria sido a imortalização de uma outra série de Heróis Civilizadores. Quer em kikôngo como em Umbundu, a trama semântica indica que a presente corrente trabalharia na legislação da Economia Nacional e nos deveres do cidadão perante a terra que explora. Logo, vemos uma continuidade de *Nkônzi*. Nota-se que o cidadão é obrigado a preservar a terra não simplesmente como herança dos antepassados, mas também segue uma série de leis da terra”. Ou ainda, “no dia *Nkênge* há controle, inspecção, ou melhor, há a observância das Leis. O sentido do mercado está presente aqui na semântica económica e jurídica: policiar, revistar. Em Mbânza-Kôngo actual – São Salvador –, assim como em Mbâta, Kwimba, Bwênde, a palavra *Nkênge* está muito ligada à terra alta e vermelha, fogo e calor. Estamos aqui perante o sentido comum de Justiceiro, Mãe-com-nove-seios e Casa Real que tratámos acima. Aliás, *oku’Hênge(li)sa*, em Umbundu, (Nyaneka também) traduz-se por: entronizar, pôr alguém no trono, entronar, elevar, coroar, pôr a coroa. Isso consolida a hipótese, segundo a qual a Mãe-com-nove-seios pode ter sido acontecido no Planalto Central. Contudo, o sentido banal de *Nkênge* – uma mãe educadora e exemplar – confirma-o”. E ainda: “Na cultura material, *Nsôna* como Herói é representado por uma estatueta chamada *Mfûmu’a Kôngo*, que foi genericamente chamado *Mintâdi*”. Robert Verly esclarece-nos: *mfûmu’otele fumani ye kiadi*, que se traduz por “o chefe sonhador tem a mão no queixo”. O autor dá outro nome à peça: *Mfividi* ou *Mfûmuani*, o Pensador. A personagem representada é o chefe da família, do clã e da aldeia que tem a faculdade de reflectir para o seu povo e para os seus”. Batsíkama, P. *As origens do reino do Kôngo*, pp.294-298.

28 Para maior compreensão dos significados que fornecemos, consultar o *Dictionaire Kikôngo-Français* de Laman.

29 Cf. Ibid.

30 Cuvelier, J. Nkutama mvila za makânda, Tumba.

31 De Munck, J. *Kikulu kya nsî’eto a Kôngo*, Tumba, 1953, p.21

Importa ressaltar que os dias da semana – para além de immortalizar os factos dum passado milenar – apresentam a ordem dos heróis civilizadores fundadores do reino do Kongo: (1) Nkoyo/Domingo; (2) Nsona/Segunda-feira; (3) Buduku/Terça-feira e (4) Nkênge/Quarta-feira. Eles corresponderiam a noção de semana no *calendário da fundação* do reino do Kongo.

Tentaremos agora definir a divisão anual da fundação do reino do Kongo, partindo do pressuposto inicial de que *mbângala* marca não só um espaço temporal, mas também a transição de diferentes épocas.

Com efeito, em Nkoyo, como o primeiro *dia* da fundação, estão envolvidos outros *sub-dias*. Assim faria sentido o que sustentamos anteriormente: a dimensão temporal de semana com quatro dias, de maneira que teríamos como totalidade 16 dias.

Supondo que pretendamos enquadrar esses dias nos cinco meses *kôngo*, qual seria o procedimento? Quais serão, nesse caso, os critérios a definir para interpretar a *duração* de *mbângala* entre estes meses como *metron*, isto é, como unidade de medida? E, ainda, qual seria a lógica definicional congruente entre o que é tipicamente *kôngo* e que é hoje *geralmente* conhecido?

Comecemos por enquadrar esses dias nos meses *kôngo*:

- **Kitômbó:** a duração normal deste período não é compatível com um só dia de fundação (3 *mbângala*);
- **Kyânza:** um só dia de fundação ultrapassa em termos de duração temporal todo o período de *Kyânza*;
- **Ndolo:** a duração deste período é demasiado inferior a duração de um só dia de enculturação (fundação);
- **Kisivu:** como é o caso do resto, como período o *kisivu* é insuficientemente inferior a duração do *dia civilizador*.

Face a estes problemas, como enquadrar então os meses agrícolas nos dias civilizadores? Talvez devamos reconsiderar as noções que lhes definem separadamente. Ou, optarmos por buscar os pontos definidores semelhantes como forma de estabelecer a distribuição temporal de um *mbângala*, uma vez que já dispomos de informações reveladores sobre o termo e a realidade que implica.

Acerca de *mbângala*, podemos diferenciar (i) *mbângala de fundação*; (ii) *mbângala de reinado*; (iii) e *mbângala de intervalo entre o falecido rei e seu sucessor*. Quando a Tradição conclama que *kuna Mbângala atûkidi Ambûta* (é do Mbângala que se originaram os Ancestrais), os três sentidos de *mbângala* estão abarcados.

Mas por enquanto interessa-nos o *mbângala da fundação* e deixaremos propositadamente os demais *mbângala* para abordagem em estudos posteriores. A ideia principal é que nesse termo encontram-se misturados os seguintes sentidos: (i) arcaico e moderno; (ii) temporal e atemporal; (iii) sazonal e anual; (iv) secular/temporal e religioso/cosmológico; etc. Disto trataremos num próximo estudo sob o tema *As doze nascentes fluviais de Mbânza-Kôngo*.

Mbângala designa genericamente um *período indeterminado* que, no entanto, pode ser *medido* se ele for bem especificado dentro da narração (Tradição).

Como o leitor terá notado, apenas tentamos reconstruir alguns elementos da mensuração temporal *kongo*, mas ainda faltam vários outros elementos nucleares para especificar a sua equivalência na forma romana de contar o tempo. Isso dependerá evidentemente de outras pesquisas sobre o “tempo agrícola”, “tempo religioso”³² e “tempo histórico”³³ entre os Kongo.

O calendário *kongo* informa sobre a variedade temporal da fundação. Os termos utilizados parecem ser um esforço de “imortalização” dos espaços conquistados, assim como os problemas de regulação e coesão das terras conquistadas e em conquista. Partindo desta ordem, podemos provisoriamente chegar a alguma conclusão, como segue.

Se nos basearmos na Tradição, seriam 144 *mbângala*/comunas que equivalem a 1296 anos de fundação; e se nos fundamentarmos no espaço definido por Lopez/Pigafetta, seriam 39 comunas/*mbângala* (do Zita dya Nza) que equivalem a 351 anos, o que levou esses autores remontar ao século X/XI como data da fundação do reino do Kongo. Embora com muita debilidade na tentativa de compreender o calendário *Kongo*, e encontrarmos o seu equivalente em relação ao calendário ocidental, ao institucionalizarmos a *comuna kongo* como *mbângala* da sua fundação teremos no total 183 *mbângala*, que equivaleriam aproximadamente a 1647 anos como a duração do tempo de fundação do reino do Kongo.

Qual seria, então, a data da fundação do reino do Kongo com base neste argumento? A resposta para esta pergunta dependerá de outros dados eliminar cuja plataforma cognoscitiva ainda é virgem, como a arqueologia por exemplo. Mas podemos avançar – desde já – que no primeiro volume deste estudo (*As origens do reino do Kongo*) vimos que de acordo com as Tradições recolhidas nas duas margens da foz do rio Mwânza as habitações (povoações) teriam precedido a aparição do rio. E, de acordo com os geólogos, existe uma “Era dos rios nascendo” que nas zonas centrais da África dataria entre I e II séculos da nossa Era³⁴. Partindo deste pressuposto, duas acepções encaixam-se de forma surpreendente: (a) 1647 anos de fundação, partindo de uma data conhecida que é 1482, podem-se remontar até 165 antes de Cristo. Essa data combinaria com os cálculos de Cabordno 14 feitos por J. Colette (1923-1924), e mais tarde por

32 É interessante a forma com a qual os Kimbanguistas e os de Bûndu dya Kongo apresentam a noção de “tempo”: (i) adequam a semana kongo de quatro dias em semana neo-kongo de sete dias: “Nsôna” sendo Domingo, ele intervém tão-somente para este dia, e o resto dos dias seguem a cronologia kongo de três dias a multiplicar por dois, que totalizam 6. Ao somar com Nsona, que é tão somente o Domingo, teremos sete dias; (ii) numerizam, as vezes, esses dias: “kilumbu kya ntête” é “segunda feira”, ou kya ntête; “kilumbu kya zôle” para “terça-feira”, ou “kya zôle”, e assim por diante; (iii) *kongolizam* os termos europeus, como nos seguintes exemplos: “kya lendi” para “Lundi” (versão francesa); “kya mardî”: “Mardi”, e sucessivamente.

33 Os Kongo têm uma forma peculiar de explicar os acontecimentos. *Hoje, ontem e amanhã* têm a dimensão factual/lógica e metafórica/ilógica. *Dia, mês e ano*, como já vimos, não são simétricos aos dias, meses e ano do colandário ocidental. O *dia kongo* tem relativamente 15 horas, a noite 7 horas e a *madrugada* relativamente 2 horas. A semana *kongo* tem 4 dias (unidade de dia, noite e madrugada) repetidas em 4 vezes (=16 dias). O mês não é uniforme em termos de dias, pois os dias variam constantemente. Logo, estudos aturados são ainda necessário para se estabelecer o calendário *kongo* e medir-se os eventos relacionados com o seu “tempo histórico”.

34 Cf. Diarra, S., “Geografia histórica: aspectos físicos”, in *História de África*, Vol. I, Capítulo 13, pp.359-361

P. Maquet (1974), seguindo a mesma metodologia. Isto significa que o processo da fundação do reino do Kongo teria chegado nas zonas que ocupam actualmente aí por volta de II séculos antes da Era Cristã. Neste caso, não só 183 *mbângala*/144 *comunas* estereotipadas pela Tradição como o “tempo que terá durado a fundação” parecem aqui sustentados pela geologia, mas também pela arqueologia: alguns utensílios domésticos datam do século II e III antes de Cristo³⁵; (b) apoiando-se nas listas da versão religiosa (mesmo que se respeite o *tempo* atribuído a cada reinado), deparamos curiosamente com “320 da Era de Peixe” como demarcação da fundação do reino do Kongo nos arredores dos rios Kwându, Kunene, Kubângu (Bravangulu/Okavângu), etc. Curiosamente, também, a presença humana (principalmente o contacto entre os Khoisan e os *zimbabweyanos*) dataria entre os séculos III antes do Cristo e II depois de Cristo, de acordo com a obra *História Geral da África*³⁶ e documentos existentes nos museus da Namíbia e Cidade do Cabo (África do Sul).

Para explicar, podemos avançar o seguinte:

1) Visto que as populações Kongo que habitam as regiões banhadas pelos rios Mwânza, Kwânza e Kwângu constituem uma unidade social, política e linguística que parece legitimar a ocupação das regiões antes do surgimento desses rios, podemos admitir a possibilidade de que as populações Kongo tenham de facto chegado nessas regiões antes da “Era dos rios nascendo”³⁷;

2) Dado que o calendário Kongo parece antropomorfizar os 27 heróis que diacronicamente participaram na fundação do reino do Kongo desde os primórdios, num total de 144 “pequenos *nsi*/países” que no conjunto constituem a evolução histórica da criação do reino do Kongo, o tempo de fundação seria equivalente a 1647 do calendário romano. E se partirmos da data de 1482 (data do Diogo Cão descobrir o rio Mwânza), remontaremos até ao ano 185 antes de Cristo (século II antes de Cristo);

3) Dado que as versões religiosas enumeram uma longa lista dos reis antes da chegada de Diogo Cão, elas se baseariam provavelmente em vários suportes arqueológicos encontrados na região de Kuvângu/Okavângu/Bravangulu – o que é razoavelmente confirmada pela arqueologia – que as faria remontar pelo menos até o século IV da nossa Era (veja o capítulo anterior).

35 Suspeitando da exactidão de datações conhecidas e a forma como são apresentadas por vários autores ocidentais, há muitos anos atrás Rafael Batsikama já defendia a necessidade de se criar estabilidade científica local em termos de dispositivos, instrumentos e capacidade humana antes de se iniciar as escavações arqueológicas. Nos artigos publicados pela UNESCO, no seu Volume III, David Phillipson apresenta-nos um artigo interessante que, se por um lado permite compreender a postura de um historiador fundamentalmente inclinado para a linguística, por outro lado abre um campo interessante sobre as indústrias da antiguidade africana (central/meridional). Aliás, Jan Vansina retomará essa postura no seu artigo “África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados”, pp.623-653.

36 Diarra, S., “Geografia histórica: aspectos físicos”, in *História de África*, Capítulo 13, pp.359-361

37 Essa é a conclusão a que chegamos depois de analisar o relato que fala da “Fundação do Nsoyo” no primeiro volume desta pesquisa.

4) A datação por Carbono 14 situa a existência de artefactos da civilização zimbabweyana, e outros utensílios presumivelmente utilizados pelos povos que ainda ocupam o actual espaço do Mbânza-Kôngo, entre os séculos II antes de Cristo e VII depois de Cristo.³⁸

Concluimos, pois, que a fundação do reino do Kôngo terá iniciado no Sul de Angola, especificamente nas regiões do rio Zambeze, entre os séculos III antes de Cristo e muito provavelmente terminaria nas regiões do rio Kôngo (Mwânza) entre o século II depois de Cristo. Mesmo depois de povo ter-se já instalado, os movimentos de instalação teriam continuado entre as populações irmãs até virtualmente a época da descoberta/ocupação lusitana do actual território de Angola.

³⁸ Alguns destes artefactos podem ser encontrados no Museu da Universidade de Kinsâsa, desde 1994, altura em que o frequentamos como estudante. Agradecemos ao professor Kalubi Mukola que, naquela época conturbado da situação política daquele País, facilitou nosso acesso a alguns ficheiros disponíveis no acervo local para consulta.



CAPÍTULO VI

DA DESCOBERTA AO DECLÍNIO DO KÔNGO

1. A introdução do Cristianismo no reino do Kôngo

A bula papal *Romanus Pontifex*, de 8 de Janeiro de 1454, dividia o mundo pagão em dois. Complementarmente outra bula, a *Inter Caetera*, de 4 de Maio de 1493, assinada pelo Papa Alexandre VI, fez o mesmo já depois das primeiras *evangelizações* portuguesas no Kôngo. Nestes dois *decretos papais* a Espanha e Portugal foram responsabilizados pela cristianização e catolicização do mundo pagão, dum pólo a outro passando pelas ilhas de Açores e do Cabo Verde. Enquanto a parte direita cabia a Portugal evangelizar, a da esquerda ficava sob responsabilidade da Espanha.

Como mostrou a história, essas bulas foram importantes e sua influência atravessou séculos ao ponto de exercerem alguma influência durante os debates da famosa Conferência de Berlim. Espanha e Portugal teriam se tornado nessa época renascentista países *radicalmente* católicos e muito zelosos quanto a execução desse projecto. Um dos pontos focais das Bulas era a descoberta de outro caminho que devesse levar ao país de Preste João, um rei cristão, localizado nas vizinhanças da região de baixo-Nilo, com vistas a ajudar na rivalização da propagação da cultura e religião dos Árabes na África.

Foi assim que o Infante Dom Henrique, o Navegador, em Portugal, irá *pessoalmente* empenhar-se nas expedições para a África ocidental (mas também orientais). Durante a sua vida pública activa, as frotas portuguesas chegaram a Costa do Marfim, Ghana, Serra Leoa, Guiné, El Mina, etc. Ao longo do seu mandato, os navios portugueses atingiriam as costas do actual Gabão, embora com várias perdas materiais e humanas em naufrágios, resultado das incertezas nas descrições geográficas da época. Num desses naufrágios Diogo Cão se destacaria ao ponto de *desempenhar*, em circunstâncias pouco favoráveis e por força da necessidade, as funções de Capitão.

Durante o reinado do rei João II, Diogo Cão seria então feito capitão. Logo na sua primeira missão, em 1482, *descobre* o rio Mwânza, que no primeiro instante lhe terá parecido como a ponta da África. Depois deu-se conta que seria provavelmente o “rio poderoso” do qual falavam os antigos cosmógrafos. Nessa viagem, o novo capitão captura alguns cidadãos que habitavam essas região e, com alguma precipitação, retomara o rumo de regresso, aparentemente por duas razões:

1) A descoberta do rio Zaire (*nzâdi'a* Mwânza = rio Mwânza) era importante visto que era conhecido pelos cosmógrafos. O mito o fazia nascer na mesma região que o rio Nilo. A foz do rio Mwânza, tal como pareceu a Diogo Cão, só podia ser aquele contado pelos antigos geógrafos, já que desconhecia o curso total desse rio poderoso, o que levou a que fosse explorado só muito mais tarde, no século XIX. Naquela época pensava-se que o rio conduzia até ao reino de Preste João.

2) O facto de levar alguns Kongo para Portugal era importante para que: (a) fossem cristianizados (aportuguesados) e, ao eventual regresso, servissem de intérpretes e testemunhos da *boa* vontade que Portugal manifestava para celebrar amizades com o reino do Kongo; (b) fossem estudados e educados em língua portuguesa, para que fossem capazes de, por um lado, fornecer informações sobre o seu país (sistema político, económico...) e suas populações (sistema social, sua cultura, sua religião sobretudo), e por outro, fossem capazes de colaborar nos esforços de penetração e exploração portuguesa no velho Kongo.

Por causa desses dois propósitos, Diogo Cão será feito Cavaleiro da Casa de João II no dia 8 de Abril de 1484, com um novo título: Capitão-Mor. É assim que em 1485, este *inteligente* capitão-mor voltará ao Kongo acompanhado de três Padres, desta vez com uma missão bem planificada. Esses padres, nomeadamente João da Conceição, João da Costa e António Pedro, acompanhados pelos cidadãos kongo já cristianizados que conheciam bem as regiões (ainda desconhecidas aos exploradores), serviriam de importantes intermediadores dos contactos entre Portugueses e Kongos. Parte da missão consistia em contactar o chefe máximo da região, nesse caso Mani Nsôyo, que era o consagrador de Nzîng'a Nkuwu, naquela época rei do Kongo. Durante a curta expedição Diogo Cão se lançaria em seguida em expedições exploratórias que o levariam a descoberta de outras terras meridionais em relação ao rio Mwânza, onde irá erigir os seus famosos "Padrões".¹

Ao voltar a Mpinda, notou que os Padres ainda não tinham voltado às praias de Mpinda, mas deparou-se com grande ansiedade das populações ao entrar para o seu navio, por causa do pacto das amizades. Mas preferiu mesmo regressar para Portugal afastando-se pouco a pouco da costa de Mpinda. De acordo com alguns autores isso terá criado um clima desconfortável nas relações entre ele e as populações: por um lado, porque alguns Kongo dentro do navio se lançavam ao mar para morrer, e pelo outro, porque os familiares destes punham-se a prantear perante

1 Na praia de Mpinda erigiu-se o primeiro "Padrão". Desde então o rio Mwânza tomou o apelido de "Rio de Padrão", porque na sua foz foi construída um monumento com escritas como a data da sua fundação e o capitão-mor. Em Namibe, erigiu-se também um outro Padrão, e entre os rios Mwânza e Cunene se erigiram cerca de cinco padrões, hoje difíceis de localizar. Sabe-se que alguns foram derrubados pelo vandalismo que acompanhou os actos nacionalistas da independência. Embora existam alguns localizáveis em alguns museus portugueses, a única literatura que nos resta a respeito são as escritas, as *relações* de viagens.

o navio, à *moda kongolesa*, pelos seus familiares capturados.² Contudo, cerca de quatro Kongo teriam chegado vivos em Lisboa.

Em 1487, Diogo Cão voltaria novamente ao litoral do reino do Kongo, e desta vez vai ter a Mbânza-Kongo para encontrar com os padres missionários que lá já trabalhavam e gozavam de boa saúde e hospitalidade encantadora. Ao monarca kongo, o rei Nzîng'a Nkûwu, Diogo Cão levava presentes enviados pelo rei João II de Portugal, e presumivelmente por alguns Kongos que se encontravam em Portugal, e um requerimento de amizade entre os dois reinos.

Em 1491, ano da cristianização do Kongo, ditames das mencionadas bulas papais (*Romanus Pontifex* e *Inter Caetera*) passariam a ser decididamente aplicadas no reino do Kongo. Por esta época já se podia notar também, graças as actividades civilizadoras dos missionários, que muitos cidadãos *kongo* esforçavam-se para comunicar em língua portuguesa. Este esforço civilizador culminaria com a criação de uma plataforma operacional voltada para a criação das instituições religiosas católicas no Kongo.³

Em Abril desse ano Mani Nsoyo foi baptizado e recebeu o nome cristão de *Dom Manuel*. Um mês depois o rei do Kongo recebia o nome do seu padrinho português, Dom João I⁴, depois de uma cerimônia de baptismo para o qual foram convidados todas as individualidades que os portugueses consideravam *nobres*. Nesta tentativa de civilizar pela cristianização os monarcas Kongo, foram devidamente observados os costumes tradicionais do reino ao baptizar primeiro o monarca de Nsôyo, Nsaku Ne Vûnda, que era o consagrador do rei Nzîng'a Nkûwu, representante herdeiro de *Ne Nkaka dya Ne Kongo* (o mais velho do reino). O rei, sendo apenas um *ungido* dos *mais-velhos*, será a segunda personagem na escala hierárquica a ser baptizada no reino do Kongo.

O baptismo do rei em Maio 1491 incluiu o batismo de todo o seu executivo⁵ sedeadado em Mbânza Kongo, além da esposa do Mani Kongo, Dona Eleonora, em Junho daquele mesmo ano, em consideração da sua madrinha rainha de Portugal, e o seu filho Mvêmb'a Nzinga, que receberá o *prenome* de *Dom Afonso* em homenagem ao príncipe português do mesmo nome. Desse período em diante todos os nobres baptizados recebiam o título de *Dom*, em prejuízo mesmo dos seus nomes nacionais que passavam a ser ocultados da sua identidade social: Dom Mateus, Dom António, Dom Pedro, Dona Maria, Dona Joana, etc., que no linguajar dos autóctones se transformaria em *Ndo Matezo*, *Ndo Ntoni*, *Ndo Mpetelo*, *Ndona Madiya*, *Ndona Nzwana*, etc. Cantar-se-

2 Rinchon, D. *La traite et l'esclavage des Congolais par les Européens*, Bruxelles, 1929, p.32, 34-36, 42, etc.

3 De Jonghe, E. «Le Congo au XVI^e siècle. Notes sur Lopez – Pigafetta»; In: *Bulletin des Scéances de l'Institut Royal Colonial Belge*, IX, 1938, n.º 3, pp. 694-701; Amaral, I. «Mbânza Kongo, cidade do Congo...», pp.3-5; Balandier, G., *La vie quotidienne au royaume du Kongo au XVI^e...*, p.12

4 O seu padrinho, rei de Portugal, era João II. No caso do monarca Kongo, ele foi o primeiro Dom João no seu reino.

5 Os ministros como Mata Ma Kongo (ministro da Defesa), Nkazi'a Ne Kongo (primeiro ministro), Mpaku za Kongo (Ministro das finanças), Ndongo'a Ne Kongo (ministro das relações exteriores), Nanga Ne Kongo (governador de Mbânza Kongo), etc.

á por isto que “*Kôngo dyawônso dibotekelo*”, isto é, “todo o reino do Kongo é baptizado”, quando na verdade apenas uma pequena parte da nobreza e da classe executiva recebera o baptismo cristão.

Do ponto de vista da cultura espiritual, o baptismo cristão pode aqui ser intrinsecamente compreendido de duas maneiras: como renascimento do Kôngo com o envio dos *bansîmbi* (espíritos do mar) por Nzâmbi (Deus), os chamados *ngâng’a Nzâmbi*, e a reestruturação social do reino com o surgimento ds novos *ntemoni* (iluminados). Talvez por isso as pessoas no Kôngo passariam a buscar o baptismo cristão e a ter crescente apreço por nomes aportuguesados que se traduziram na multiplicação de nomes como *Ndo Mingyêdi* (Dom Miguel), *Ndo Luvwâlu* (Dom Álvaro), *Ndona Ngalasa* (Dona Graça ou Engração), *Ndona Nteleza* (Dona Teresa), apenas para citar estes.

2. Da morte de Dom João a entronização de Dom Afonso I

O reinado de Nzîng’a Nkûwu, tal como fora encontrado pelos europeus, não ofereceu suficiente compreensão do sistema administrativo Kôngo, nem favoreceu a compreensão da operacionalidade do poder político. Por isto, inevitavelmente os portugueses utilizarão referências comparativas do próprio modelo monárquico para compreender este *novo* mundo *kôngo*.⁶ Rui Pina, Garcia de Resendes e mais tarde Pigafetta deram-se conta disto nos seus escritos, com António Cavazzi⁷ a diferir-se um pouco por suas observações e descrições antropológicas e etnográficas mais elaboradas.

Nesse contexto de crescente civilização cristã do Kôngo produzir-se-ão factos políticos dignos de nota. Porque o emissário Luís de Sousa, que acompanhou Diogo Cão à Mbânza-Kôngo, se fizera acompanhar de alguns soldados portugueses, passariam a circular boatos de que a intenção era entronizar *Dom Afonso I* (Mvêmb’a Nzinga), depois do seu baptismo, como sucessor do seu pai ao trono ainda vivo. O episódio terá levado a que o filho do monarca *kôngo* fosse condenado em tribunal e mais tarde enviado à Nsûndi, de acordo com os usos e costumes kôngo. Autores que descrevem este episódio argumentam que a reacção e indiferença do seu pai, Nzîng’a Nkûwu, terá o levado de volta às práticas do feitiços, que aparentemente deveria ter renunciado para receber o baptismo cristão.⁸

6 Balandier, G. *La vie quotidienne au royaume du Kongo du XVI au XVIIIe siècle*, Hachette, Paris: 1965, p.23

7 Para a nossa humilde opinião António Cavazzi foi um dos maiores conhecedores de Angola e Matâmba, antigas regiões do reino do Kôngo. Na verdade, António Cavazzi não actuou como missionário no espaço reduzido que se atribui hoje ao antigo reino do Kôngo. Mesmo assim ele apresenta um vasto *reino do Kôngo* conquistado por outros poderes.

8 Quase todos autores (Jean Cuvelier, principalmente) indicam que o antagonismo entre Nzîng’a Nkûwu, que já tinha voltado a venerar os ídolos, e seu filho que mostrava grande devoção a fé católica, fez com que o pai enviasse este último para Nsûndi como governador. Compreende-se que para antigos autores europeus, com mentalidade feudalista, fosse normal contar história da forma como o fizeram. Contudo, existem outras fontes e versões que apresentam melhor sentido e noção dessas coisas relacionadas com os negócios políticos tradicionais do Kôngo.

Mas estamos diante de uma confusão de princípios que apenas a influência da cultura europeia permite. É que tradicionalmente a sucessão no Kongo nunca foi de pai para o filho, como ocorria nas monarquias europeias, mas de *tio materno* para o *sobrinho*. Será provavelmente o facto de Dom Afonso ter abraçado fortemente a fé cristã que o levava a acreditar no direito de suceder a seu pai, o que lhe valeria a deportação compulsória para Nsundi. Ao ter negado a sua cultura materna em favor da cultura portuguesa cristã, chagamos à compreensão de uma passagem da tradição oral, conservada por várias linhagens de kimvêmba, segundo a qual Mvêmb'a Nzinga terá morto a sua própria mãe, que na verdade é uma metáfora que considera mãe a cultura do seu povo (na língua kongo *bungûdi*, que significa *mãe*, converge-se com *bukûlu*, que quer dizer *cultura*⁹).

Embora se diga que soldados portugueses, deixados por Luís de Sousa para guarda do príncipe kongo, o teriam seguido a Nsundi, a versão mais difundida pelos autores diz que o rei, Ndo Nzwâwu Nzing'a Nkûwu, terá enviado os ngâng'a Nzâmbi para consolação do seu filho naquele exílio. Contudo, para a sua liberdade, apenas *Makunku* de Mbânz'a Kongo (ou Nsaku Ne Vûnda de Nsôyo dya nsi) tinha poder para decidir, e não o rei seu pai. Há outras versões que sustentam que na verdade Nzing'a Nkûwu teria nomeado seu filho como governador de Nsundi, como Mani Nsundi, e depois ordenado que lhe acompanhassem os cristãos para que sua fé não estagnasse, ou ainda para evangelizar Nsundi.

No velho Kongo, de acordo com os costumes em vigor naquela época, o governante sempre deveria ser eleito e legitimado por instituições próprias constituídas, e por isto mesmo o rei do Kongo (Mani Kongo) não dispunha de alguma preponderância em relação as questões de sucessão. O princípio da eleição aplicava-se a todas as jurisdições locais desde o *kifuka* (o mais baixo escalão de autoridade entre os Kongo, equivalente de *comuna*) até *kintînu* (o mais alto escalão administrativo).

Como consequência desse sórdido episódio, depois da chegada de Dom Afonso I, acompanhado com seus guardas europeus, em Nsundi passara a usar-se o termo *mindele*¹⁰ como sinónimo de espíritos malfetores.¹¹ Surgirão simultanea-

9 Exemplos que explicitam que *mãe* e *cultura* possam significar a mesma coisa: (1) "Ovo mam'âku lâwu, bukûlu kwâku ina": A mãe pode ser maluca/demente, não se expõe a sua origem materna; (2) "Kikûlu, bungûdi'a ãtâlu": a sua história assenta na (sua) Cultura; (3) "Nzîl'a Kongo: nzîl'a bukûlu, mpila mosi ye Bungûdi" (fórmula que utiliza um advogado): Todos nós seguimos o mesmo caminho; temos a mesma cultura, pois somos oriundos da mesma mãe (Mazînga).

10 "Ali se anotou que os povos rebelados se chamam Mundeleteques..." in Lopez & Pigafetta, *Relação do reino do Congo*, 1951, p.91. Quando o termo surgiu, *mindele* não significava *branco*. Os Kongo dispunham de vários termos para identificar *branco*, como *mpêmba* por exemplo. Ou ainda, *Malûndu* ou *Ndûndu*, conotado àqueles que têm a pele cascada (do verbo *tûnda*). Aliás, a tradição registou *Alûndu* (*Balûndu*) como Europeus (brancos). Raphaël Batsikama, que apresenta essa hipótese, sustenta também que o termo *mindele* terá sido depois adoptado por causa do comportamento desses rotulados como *Balûndu* nas sociedades kongo, isto é, imiscuir-se nos assuntos públicos e políticos do Kongo, com consentimento do costume da eliminação física de opositores, ou a facilitação do trono aos nobres que lhes fazia conveniência, como foi o caso de Mvêmb'a Nzinga.

11 Garcia de Resendes apresenta este evento no último semestre de 1491. João Barros fala de povo *mundeleteque* que se insurgiram nas ilhas do rio Mwânza (Zaire). Poderá tratar-se de uma revolta entre as populações internas, mas como reacção aos *mindele*. Nesse caso, a hipótese de Raphaël Batsikama prevaleceria, pelo facto deste autor traduzir *mindele* por *invasores*. Ora, o facto de esse *teatro* passar-se no Nsundi, justamente ao mesmo tempo que o envio de Mvêmb'a Nzinga para ilhas de Nsundi, indica na nossa humilde leitura, a existência de uma reacção de insurreição liderada por Mpânzu'a

mente também rumores sobre a existência de um poderoso *Mpânzu'a kitinu*, que seria outro filho do monarca *Ŋzîng'a Nkûwu* de acordo com alguns historiadores (J. Cuvelier), mas desconhecido da tradição.

Além de não aparecer nos registos dos baptismos de de Junho 1491, que envolveram toda a família real, *Mpânzu'a kitinu* ou *Mpânzu'e lûngu*¹² (*Mpânzu'a lûmbu*) na verdade consubstancia apenas um título do chefe da segurança real que, agido em conformidade com a constituição kongo fazendo-se acompanhar com grande efectivo de tropas oriundas de *Nsôyo*, local de residência do consagrador do monarca.

Por alguma razão Dom Afonso I acabará mesmo feito governador de *Nsûndi*, provavelmente com a força dos seus aliados, tal como aliás reza sobre a linhagem *Mvêmb'a Ŋzînga*. A região mergulhará em conflitos contínuos até a coroação do mesmo como rei do todo o Kongo (1506/1507), com ampla ajuda dos portugueses. Em consequência seriam designados, pelos constitucionalistas, os chefes militares. Da linhagem de *Mpânzu'a Nzinga* e depois *Mpânzu'a Lûmbu*¹³ (*Mpânzu'a lûngu*: guarda real) para uma contra-ofensiva militar em repúdio desse comportamento do agora rei Dom Afonso I. Os conflitos gerados duraram cerca de oito meses, com a morte de *Ŋzîng'a Nkûwu* em 1506, e a ocupação efectiva do trono por Dom Afonso em 1507 depois de guerrear e definitivamente vencer *Mpânzu'a Nzinga* com o apoio dos soldados portugueses¹⁴ deixados por Luís de Sousa em *Mbânza Kongo*.

3. De Dom Afonso I a Dom António

Dom Afonso I *Mvêmb'a Nzinga* é considerado o monarca *kongo* que mais contribuiu para o desenvolvimento do reino e estampilhou as relações entre o reino do Kongo e de Portugal, assim como com a Espanha e o Vaticano. Logo depois de ocupar o trono, enviara alguns cidadãos do seu reino para formar-se em Portugal, dentre os quais o seu próprio filho, Dom Henrique *Ŋkâng'a Mvêmba*, que lá ficou entre 1506 e 1521. Documentos existentes informam que este monarca dedicara-se com esforço à pregação e expansão da cristandade no seu próprio reino. Ele participou decisivamente na edificação de muitas igrejas no Kongo. Nos meios missio-

Lûmbu, *Mpânzu'a Ŋzînga*.

12 Cf. Brásio, A. *Monumenta missionária africana. África Ocidental (1471-1513)*, Agencia Geral do Ultramar, Lisboa: 1952, pp.311: "Nos disseram que tanto que dom Pedro chegou á jlha [São Tomé] que Fernão de Mello o desonrara e lhe dissera que era hucão e que fora enganar sua alteza e que nósque não tynhamos guerra cõ os Panzelunguos...", escreve Dom Afonso I (*Mvêmb'a Nzinga*) no dia 05 de Outubro de 1514 à Dom Manuel I. Na página 359, encontramos a carta de Dom Afonso I, datada de 05 de Março de 1516, onde menciona *Pamgelunga*: "ho que eu nã podia crer, por que em aquele próprio tempo que elle veyo se fora hum navio da costa de Pamgelunga". Bontinck tem um estudo a volta disso: "Les Panzelung, Ancêtres des Solongo", In: *Anales Aequatoria* n° 1, 1980, pp.59-86.

13 Na sua carta a D. João III, o rei do Kongo *Mvêmb'a Nzinga* escreve: "Nós dom Afonso, per graça de Deus Rey de Cõgo e Senhor dos Embu[n]dos e de cõquysta de Pazoallûbu". Aqui *Panzu'a Lûmbu* indica uma conquista, isto é a conquista de Dom Afonso I *Mvêmb'a Nzinga* aquando dos conflictos com os *Mundelequetes*.

14 Pensamos assim resumir essa história que, na sua maioria, é escrita pelos padres imiscuindo, embora timidamente, factos com fanatismo religioso.

nários seria mesmo considerado um anjo enviado por Deus para converter o Kôngo, ao ponto de ser invejado por muitos missionários que operavam nesse reino.

É possível que tenha sofrido atentados de dentro da própria igreja, até mesmo durante as missas, tal como se conta. No entanto, ele tentou ser um hábil solucionador de conflitos que envolviam os religiosos interessados ao comércio negreiro e as constantes reacções armadas e violentas das populações revoltosas. Fazendo recurso à diplomacia, o monarca escrevera cartas ao Papa e aos reis de Portugal para tratar do fim das calamidades no seu reino. Mas teve pouco sucesso, pois, tal como dizia Raphaël Batsíkama, o monarca *kôngo* já era debelado à semelhança de uma cobra perigosa neutralizada do seu veneno por um gato, e este agora brinca com ela à sua maneira.

Dom Afonso morreu em 1542, no extremo do cansaço físico. Um dos seus filhos, Dom Pedro Ñkâng'a Mvêmba, irmão materno de Dom Henrique Ñkâng'a Mvêmba, irá suceder-lhe no trono sob a influência do regime monárquico português. Sendo sucessão inconstitucional nos termos da tradição, novamente uma onda de levantes violentos e de insurreição militar abateu-se sobre o reino contra a ingerência portuguesa nos assuntos públicos do Kôngo.

Dom Pedro pertencia a linhagem dos reis *kiñzinga* (ou *kinkânga*), elegíveis ao trono conforme a tradição, mas não podia reinar porque apenas os três governadores de Mbângala, Mulaza e Mpânzú haviam apresentado candidatura. Mesmo assim, no entanto, contou com o apoio de uma boa maioria dos constitucionalistas kôngo para chegar ao trono. A minoria contrária, no entanto, conquanto aceitasse a legitimidade dos Ñzinga em chegar ao trono, convocará a *Mani Nsôyo* (e mais tarde a *Mani Mbata*) para assumir rei interino tal como mandava a tradição. Por causa da convulsão causada por estes últimos, levantaram-se manifestações que irão resultar no assassinato do rei Dom Pedro em 1543. Seu sucessor, Dom Francisco Mpûdi'a Nzînga, morrerá no ano seguinte, em 1544.

No plano sociopolítico, a situação levou ao surgimento de quatro correntes: (1) os *besi Kimpânzu*, que reclamavam a protecção do trono em conformidade com os usos e costumes kôngo, mas considerada pelos historiadores como uma tentativa velada de usurpação do trono Kôngo pela família *kimpânzu*, a partir da província de Mpângu, onde se verificavam as vivas pretensões de fazer respeitar a constituição; (2) os *besi Kimvêmba*, corrente defensora do *poder interino* de Mani Nsôyo ou Mani Mbata¹⁵, pelo facto de, nos termos da tradição, a realização das novas eleições dever realizar-se sob a orientação e supervisão dos *mais-velhos-do-Kôngo*, os *besi Kimvêmba*; (3) os padres portugueses, espanhóis e italianos interessados a influenciar o poder *político kôngo*, que tentavam forçar a legitimação dos membros da nobreza da sua confiança com base nos costumes europeus de sucessão real, (4) a insurreição dos militares nas regiões meridionais de Mbâmba, principalmente na bacia da nascente do rio Kwânza, liderados pelos legendários Jagas (os grandes devastadores do reino do Kôngo), que rumará em direcção a capital Mbânza-Kôngo.

15 Cavazzi, A. *Descrição histórica de três reinos...*, Vol. I., p.222-223

Sem beneficiar directamente dessas correntes, Dom Diogo Nzing'a Mpudi será feito rei em 1544, permanecendo no trono mais tempo que os seus dois predecessores ao reinar até a sua morte em 1561. Depois dele se estabelecerá no trono os *besi Kiñzinga*. Dom Afonso II Nzing'a Mpudi será feito rei em 1561, mas é assassinado no mesmo ano no conflito que prevalecia entre os Nzinga e os candidatos apadrinhados pelos portugueses. Estes defendiam a tese de os descendentes de Mvemba Nzinga deveriam continuar a reinar com vistas a preservação de uma única linha real, à maneira da sucessão dos tronos europeus.¹⁶

Unilaterizar a linhagem real já era na verdade comum entre os Kongo (somente os *ki-Nzinga* eram autorizados a reinar), só que no caso vertente tratava-se de uma imposição e portanto inaceitável. Será nos moldes da unilateralização kongo do trono que será eleito Dom Bernardo Nzing'a Mpudi para suceder Dom Afonso II, com o apoio da terceira e quarta correntes. Depois de alguns anos no trono (1561-1567), sua morte misteriosa mergulhará novamente a situação no caos até que a segunda corrente consolida sua prerrogativas de reinar com a subida ao trono de Dom Henrique Mpudi'a Nzinga. Este monarca trabalhou para a legitimação do seu poder através da *fusão* entre os *besi-Kimpânzu*, guardião do trono, e os *besi-Kiñzinga*, herdeiros do trono.¹⁷ Morreu em 1568, apenas um ano depois de entronizado.

Entre 1568 e 1578, Mpemba – região onde se localiza Mbamba-Kongo – será sistematicamente invadida pelos Jagas na parte meridional depois do fracasso de Mani Mbamba, reinando nesse período Dom Álvaro I Mpudi'a Nzinga.

O início da invasão dos Jagas coincide com o reinado de Dom Afonso Nzing'a Mpânzu, em 1561, da qual resultou provavelmente a sua morte.¹⁸ Foi Francisco de Gouveia, grande general militar ao serviço da coroa portuguesa, que venceu os temíveis Jagas na região de Mpemba e conseguiu expulsá-los da capital do Kongo, possivelmente entre 1571 e 1572. Alguns tempos depois, o mesmo Francisco de Gouveia estará no epicentro da fundação do reino de Angola em 1575, ao erguer a cidade de Luanda submetida directamente à coroa portuguesa, com subjugação dos poderes locais.¹⁹ Ilídio Amaral apresenta-nos um trabalho que pode servir de espelho para compreender as tensões daquela época e a importância da diplomacia dos reis do Kongo.²⁰ Paulo Dias de Novais capitaneará depois esse projecto com

16 Concordamos com o professor Ilídio de Amaral que Dom Afonso II foi imposto pelos portugueses e isso pareceu, aos Kongo, “um atentado contra a sua independência e as suas leis... e houve batalhas onde os Portugueses morreram... excepto os padres”: Amaral, I. *O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos “Ngola” (ou de Angola) e a presença portuguesa, de Finais do século XV a Meados do século XVI*, p.217.

17 O seu nome legitimaria tal facto: Mpudi faz parte dos *besi Kimpânzu* e Nzinga, obviamente dos *besi Kiñzinga*.

18 Lopez & Pigafetta, op. cit., pp.102-117; Ball, W. *Description du royaume du Congo e des contrées environnantes*, pp.162-171.

19 Brásio reproduz uma carta datada de 28 de Setembro de 1586, que explica profundamente um dos processos posteriores sobre a balcanização de Luanda (reino de Angola), da jurisdição do monarca que reinava em Mbânza Kongo. Cf. Brásio, A., *Monumenta Missionária Africana*, III, pp.340-341. Essa é uma das prova do clima político que reinava na época.

20 Amaral, I. “Relações externas congoleas na primeira década do século XVII, em tempos de D. Álvaro II: embaixada de D. Garcia Baptista e D. António Manuel”; In: *Finisterra*, XXXII, 63, 1997, pp.115-131.

sucesso. Esse clima levará mais tempos até chegar ao trono o *grande rei nacionalista* Dom António Vit'a Nkanga (Ndo Ntoni Vit'a Nkanga).

António de Oliveira Cadornega, assim como António Cavazzi, fornece-nos dados interessantes sobre a criação do reino de Ngola Kilwângi e sobre as tentativas de Nzîng'a Mbande de reestruturar o reino e promover uma coligação entre Kongo, Ndongo e Matâmba. Mas as invasões dos Jagas serão neles confundidas com as conquistas nostálgicas de terras antigas, da época dos Ndjing.²¹ Deste modo, desfazer-se-á todo cordão embrionário entre a História e a micro-história²² das regiões à medida em que a compreensão das sociedades kongo²³ era cada vez mais sustentada pelas transformações contínuas.

4. De Dom António ao declínio do Kongo

Nas terras setentrionais do Kongo as ameaças de secessão de Ngôyo, Kakongo e Lwângu eram grandes e começaram a efectivar-se paulatinamente, mas decididamente. De modo igual, verificava-se o rompimento das instituições políticas das regiões meridionais já fragilizadas pelas selvagerias dos Jagas. Das terras orientais António Cavazzi, que percorreu varias localidades, está de acordo que, primeiro: ninguém sabe explicar para onde termina o *Kongo-dya-Mulaza*; segundo: a ruptura com as instituições orientais em relação às de Mbânza Kongo e o vazio que perdurou durante alguns séculos (dois no mínimo) terão fragilizado a sistemática e coerente relação das mesmas.

É assim que Dom Garcia II (Ndo Ngalasiya) Nzîng'a Nkanga levará a cabo uma luta sem trégua contra a intromissão dos portugueses nos assuntos públicos do Kongo. Mas ele morre em 1663, sucedendo-lhe Dom António Vit'a Nkanga. Embora fosse inconstitucional, esta sucessão não parece ter beneficiado os missionários que habitavam na capital. Uma das razões foi o facto de Dom António ter sido um grande contestatário das actividades missionárias nos assuntos públicos de Kongo. Por isto muito rapidamente os missionários orquestraram contra a sua eleição alegando que ele pretendia expulsar todos os *mindele* do Kongo. Essa informação, que chegou aos ouvidos de Vidal de Negreiros, governador de

21 Vansina, Jan. "More on the Invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda", *The Journal of African History*, Vol. 7, No. 3 (1966), pp. 421-429; Childs, G.M. *Kinship and Character of the Ovimbundu*, Londres, Dawsons of Poll Mall, 1969, pp.34-46; Chibanza, S.J., "Kaonde history", Lusaka: The Rhodes-Livingstone Institute, #22, 1961, pp. 67-87. Compare-se com Lee, R, *The Kung San*, Cambridge University Press, 1979, pp.34-38. Ver, por exemplo, a introdução histórica sobre os Luvale, escrita por Tsukada, K., *Luvale perceptions of mukanda in discourse and music*, Belfast, Queen's University, 1988. As considerações do autor ultrapassam as fronteiras de Angola e Zâmbia.

22 Convém salientar que o sentido de *microhistória* e *macrohistória* ultrapassam as dimensões de Angola. Portanto, ao focar este termo nesse contexto, queremos colocar Angola no *macro* e as peculiaridades ligadas as populações (Ambundu, Cókwe, Kongo, Umbundu...) no *micro*, embora na sua concepção genérica, não seja essa a conotação real.

23 Nos casos dos Teke, como abordados pelos especialistas. Vansina, Jan, "Notes sur L'Origine du Royaume de Kongo", *The Journal of African History*, Vol. 4, No. 1 (1963), pp.34-35. Clist, B. "L'archéologie du royaume Kongo", in *Aux origines de l'Afrique Centrale*, R. Lanfranchi & B Clist (eds), Libreville, 199, pp. 253-258 ; Weekx, G. «La peuplade des Ambundu» in *Congo*, T.II, nº1, Juin, 1937, Bruxelles, pp.13-35 ; nº2, pp.128-146 ; Thornton, J. K., «The origin and early history of Kongo», In: *International Journal of African Historical Studies*, Vol., 34, nº 1, 2001, pp.12-14 (nossa paginação).

Luwânda directamente nomeado em Lisboa, será sabiamente contornada pelo monarca com pedido para explorar as minas de Wându, mas com precauções ao disponibilizar recursos materiais (armas, etc.) e humanos (trabalhadores, soldados, missionários, etc.).

Há probabilidade de que Dom António (Ndo Ntoni) tenha começado desde então a sua campanha contra os *mindele*, ao ponto de sustentar a total exclusão dos mesmos como forma de salvar o Kongo das suas calamidades. Ao apelo desse rei popular, cerca de 900.000 *homens* serão reunidos, dispostos a lutar ao seu lado como rei unificador (Ntôtela).

Em todas as regiões em que existissem mindele havia batalhas. Mas a mais celebre será a de Ambwila²⁴ por causa da intenciodade dos combates, e onde Dom António será ferido. A luta alastrar-se-ia até aos arredores de (Mpûngu'a) Ndôngo, com um saldo de milhares de mortos na parte dos Kongo. O monarca *kongo* era protegido por uma espécie de elite militar comandada por um corajoso *kibênga*²⁵.

Mesmo com o rei ferido, o valoroso *kibênga* ordenará o exercito a não recuar e a manter protegido o rei ferido em combate. Nesse longo combate aparentemente terão conseguido rivalizar as armas portuguesas até ao pôr-do-sol. Dois acontecimentos teriam possivelmente decretado o fim da peleja: (1) ou o cortejo responsável por reconduzir o rei ferido a Mbânza Kongo terá sido atacado no caminho (*nzîl'a Samba*), junto do território de Malêmba, actual município de Kwîmba (Zaire); (2) ou terão as populações de *Kilâmba* negociado com os Portugueses em Malêmba – aparentemente à caminho de Luwânda – depois de o *kilômbo*²⁶ ter sido dividido e destruído. Em suma, o rei será capturado pelos Portugueses e conduzido à Luwânda onde terminou decapitado e a vitória sobre a resistência kongo foi celebrada na Igreja de Nazaré, com “Te Diem”.

Como consequência todos os *kilômbo* defensivos em Mbata e nas fronteiras entre Mbâmba/Mpêmba serão desmantelados e desunidos ficando a capital Mbânza Kongo sem protecção. Não tardou e a notícia do tratamento indigno e morte do rei espalhou-se entre os sobreviventes (que não se refugiaram em Mbânza-Kongo²⁷), bem como entre a população em geral, resultando em que:

1) Uma parte dos soldados constituída por *cidadãos* de Mpêmba (onde se encontra Mbânza-Kongo), de Okânga (Congo-ria-canga, segundo Cavazzi)

24 Mani Mbwila localiza-se nesses arredores (Cavazzi: I, p. 19; II, p.90).

25 Quando o rei proclamava a guerra, fazia-se acompanhar do seu *kibênga*, seu Chefe de Estado Maior de Exército.

26 Kilômbo pode ser uma companhia dos soldados, Forças Armadas ou batalhão, tudo a depender do contexto que é utilizado.

27 Duas razões permitem-nos confirmar isso: (1) De acordo com a Tradição, Mbânza Kongo é origem de todos e isso significa, também, que a cidade seja o lugar de refúgio. (2) a segunda razão tem a ver com o título do monarca kongo: Ntinu'a Kongo ou ainda Ntôtel'a Kongo. (A) NTINU deriva de: (i) tina: salvar-se, pôr-se em segurança; (ii) tinisa: meter medo a alguém, afugentar, fazer escapar. (B) NTOTILA deriva de: (i) tóta: pôr junto, reunir, organizar uma assembleia, pôr em contacto, em comunicação, forçar duas coisas diferentes a aceitar uma união ou viver junto; (ii) tôtasa: causar uma discussão, provocar uma troca de palavras, um debate.

e de Mbata (com o apoio dos Mayaka ma Kôngo) buscará vingar a morte do rei. Herdeiros das convicções do falecido rei Ndo Ntoni, eles valorizavam o *tradicionalismo* do tipo *autenticidade* que não era bem visto pelos *mindele* em geral, e pelo Vaticano, em particular;

2) Outro grupo, maioritariamente externo à capital, preferiu recorrer às instituições político-religiosas com o objectivo de promover a reestruturação do trono, e por isso vão preferir celebrar acordos de paz com os *mindele*: (a) Uma parte deste grupo prefere recorrer às instituições *kôngo* em paralelo com as instituições portuguesas, mas desejam um representante legítimo, em conformidade com a tradição, o Mani Kôngo-dya-Lêmba. Este grupo beneficiará do apoio do papa Inocêncio XI ao emitir uma bula²⁸ a Dom Pedro (Ndo Mpetelo) Vuzi dya Ntamba (Mvêmb'a Mpânzu).²⁹ A sua sucessão por Dom João (Ndo Nzwâwu) Mvêmb'a Mpânzu (1679-1710) irá marcar o fim deste grupo sem no entanto conseguir a sua missão: reorganizar e restabelecer o trono; (b) A outra parte deste grupo representou a tentativa de promover a reconciliação com as pertencentes da linhagem de Mpânzu liderados indirectamente por um Ñzînga. O grupo instala-se em Kibângu sob a liderança directa de Mpânzu'a Mvêmba (1667-1669). Mesmo defendendo a paz, as hostilidades continuaram frequentes até ao assassinato de Mpudi'a Nzînga (Mpânzu'a Ñzînga) em 1669. Contudo, seu sucessor também morre misteriosamente na mesma atmosfera. O último rei deste grupo morreu em 1709 depois de alguns anos de um *reinado instável* como rei de todo o Kôngo.

Nesta época o reino do Kôngo passara a ter três capitais: (a) Mbânza-Kôngo, cujo trono será momentaneamente ocupado por Dom Álvaro (Ndo Luvwâlu) VIII Mpânzu'a Nsîndi (1666-1669); (b) Kôngo-dya-Lêmba, tendo como soberano Vuzi dya Ntamba (1667-1679) e (c) Kibângu, onde será legitimado o trono de Mpudi'a Mvêmba (1667-1669).

Com a morte de D. António I Vit'a Nkânga, Dom Álvaro (também chamado Mpanzu'a Mbûndu por alguns historiadores) fez-se eleger com o auxílio do Frei Girolamo da Montesarchio. É possível que este tenha também exercido influência na morte de Mani Nsîndi que, de acordo com os documentos disponíveis, reclamava o trono dos seus ancestrais.

Voltando ao declínio do reino do Kôngo, entre 24-26 de Dezembro de 1665 o novo rei eleito em Mbânza Kôngo enviou a Luanda um sacerdote capuchinho de sua confiança, o Frei Girolamo da Montesarchio, com o propósito de mediar um acordo de paz com os portugueses. Ocorre que o enviado acaba retido no caminho por Mani Mbâmba por razões não totalmente esclarecidas, provavelmente no redemoinho da rebelião dos Jagas que era intensa nessa região, mas

²⁸ Por essa razão Kôngo-dya-Lêmba recebeu a alcunha de Bula ou Mbûla, por causa da *bula* papal.

²⁹ Este representante de Kôngo-dya-Lêmba, que era realmente um Nsaku a quem essa tarefa era legítima, levou três anos a tentar solucionar a situação com apoio dos *missionários*. Mas óbvio que não foi tão fácil nessa época dominada pelo comércio negroiro. Morreu em 1679.

também porque Mani Mbâmba não reconhecia a autoridade do rei. Quando finalmente foi solto e permitido regressar a Mbânza Kôngo em Junho de 1666, Montesarchio encontrará Dom Álvaro II já morto.

Seu substituto interino, Mani Nsoyo Paulo da Silva, entronizará Dom Álvaro VIII.³⁰ Politicamente no entanto o reino do Kôngo continuou estruturalmente dividido. Dom Daniel (Ndo Nanyele) Mpânzu'a Mayala, indicado rei de Mbânza Kôngo, não teve o peso necessário para governar e restará ignorado durante todo o seu consulado (1678-1680). Entre 1679 e 1710, o trono permaneceu basicamente vago e incitará os católicos a tentar legitimar como monarcas aqueles membros da nobreza que agiam de acordo com seus interesses. Assim, por exemplo, o padre Pavie, missionário em Kibângu, tentará legitimar o seu amigo Dom Pedro (Ndo Mpetelo) ao forjar-lhe um casamento com a filha do general das forças armadas do Kôngo, o *kibênga*. Mas a pretensão não logrou êxito, simplesmente porque era contrária aos costumes do Kôngo. Da mesma forma, o Padre Lucca da Caltanisetta, missionário em Kôngo-dya-Lêmba, não se deixou intimidar pelas circunstâncias e propôs o reconhecimento de Dom João (Ndo Nzwâwu) Vuzi dya Ntâmba Tana em 1696.

Mesmo assim restava ainda muito espaço para outras manifestações, como é o caso do *kimpasi*.³¹ De acordo com Cavazzi, o *kimpasi* era geralmente realizado depois de períodos de grande caos social. Ele começa pela construção secreta de um templo longe das áreas habitadas, mais especificamente nos *mazûmbu* (terras dos ancestrais). Construído o templo, e depois da formalização ritual da sua existência pública, passava-se ao recrutamento dos iniciados que, depois de submetidos ao ritual de *morte/ressurreição*, passavam a habitar o *kimpasi* como mediuns, isto é, como pessoas *habitadas pelos ñkita*.³² Sua missão e tarefa no *kimpasi* era justamente a invocação dos espíritos ancestrais da fertilidade com vistas a repor a tranquilidade na comunidade.

Nesse período se destacará a liderança de uma jovem mulher na condução e oficialização das decisões do *kimpasi*. Seu nome, de acordo com Bernardo da Gallo, era Chimpa Vita ou ainda, de acordo com Lorenzo

30 Alguns historiadores, como Jan Vansina e John Thornton principalmente, atribuem esse facto ao afastamento do trono aos besi Kimulaza pelos besi Kimpânzu.

31 As instituições religiosas intrínsecas do Kôngo poderiam intervir em busca da estabilidade: Cf. Bittremieux, L. *Société secrète des Bakhimba au Mayômbé*, Institut Royal Colonial Belge, Bruxelas, 1936, pp.9, 21, 43, 72; Doutreloux, *L'Ombre des fetiches*, Louvain, 1967, p.14-19, ... Aliás o padre Lucca de Caltanisetta testemunha este facto largamente no seu diário de missionário no Kôngo: Cf. Bontinck, Fr. *Diare de Fra Luca Caltanisetta (1690-1701)*, Béatrice-Nauwalaert, Paris-Louvain, 1971, pp.29, 65-68, 142, 176. De igual modo Lorenzo da Lucca testemunha como os missionários eram as vezes expulsos nas localidades em que iam quer para proferir missa, quer para baptizar. Cuvelier, J. *Relations sur le Congo de Père Laurent de Lucques (1700 -1717)*, Institut Royal du Congo Belge, Bruxelles, 1953, pp.32, 45, 73, 101-123, 183. Em princípio, as funções dessas "classes" religiosas podem se justificar sociologicamente em autores como Durkheim (*As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, pp.35, 71), e outros.

32 Espíritos de floresta ou ainda espíritos dos *mazûmbu*. Os espíritos das águas são chamados de *bisîmbi*.



da Lucca, Dona Beatriz. Os seguidores do movimento então liderado por Chimpa Vita, geralmente designados de *Antonistas* por alguns estudiosos³³, eram na verdade os Kongo devidamente iniciados e que eram frequentados pelos *nkita*.³⁴

5. Dona Beatriz e a reunificação do Kongo

O Kimpasi terá começado quando Ndonga Beatriz tinha entre 16 e 17 anos de idade. Sendo ela Nganga Marinda – conforme Bernardo da Gallo – ela integrou-se ao *kimpasi* logo no início, assumindo mais tarde a liderança do mesmo dois *mbangala* (anos) depois, determinada a restaurar a unidade do reino do Kongo.

O surgimento do *kimpasi* ocorrerá ainda simultaneamente com a organização de um exercício religioso responsável pela restauração do milenar reino do Kongo. Os padres Lorenzo da Lucca e Bernardo da Gallo³⁵ foram os principais responsáveis por essa tarefa, e os que traçaram as metodologias e estratégias de actuação deste exército. Para eles os problemas do reino eram causados pela disputa dos clãs *kimulaza* e *kimpânzu* pelo trono, e a solução dos mesmos passava pela supressão desta disputa. A onda de assassinatos de reis e outras figuras proeminentes do Kongo, eleitos e não eleitos, representava um desafio que para os católicos urgia solucionar.

Como dissemos, a tarefa do *Kimpasi* era exatamente assegurar uma solução urgente para o caos em que se encontrava Mbânza-Kongo, rotulada naquela época de cemitério dos reis. A intenção dos padres em reestruturar o reino, posterior à solução kimpasi, não logrou qualquer êxito por causa da rejeição ainda prevalente do catolicismo. Esta situação levou a emergência de grande adversidade entre os católicos e os ancestralistas kimpasi.

O *Kimpasi* lembrava nostalgicamente as populações sobre o *nzil'a Kongo*³⁶, o caminho que os autênticos kongo deveriam seguir. Com esta revolução do regresso às tradições no Kongo renasceu também, de acordo com alguns autores, o apego ao fetichismo em detrimento do cristianismo romano.

Dona Beatriz liderará esse movimento *Kimpasi* com muita sabedoria que sua popularidade rapidamente excedeu a dos seus adversários. Durante todo

33 John Thornton, por exemplo, no seu “Elite women in the Kingdom of Kongo: historical perspectives on women’s political power”, In: *The Journal of African History*, Vol. 47, No. 3 (2006), pp. 439-441

34 (1) Kimpási era uma reunião religiosa com o objectivo de salvar o país das fatalidades, desordem ou das calamidades provocadas pela natureza ou pelos homens; (2) os *nkita* são espíritos que – ao possuir um iniciado durante as cerimónias – colocam as pessoas em estado de transe. Ver as explicações de Jean Van Wing, *Études Bakongo*, op cit. Ver particularmente “nzo longo” como exemplo. Outros autores que tratam do assunto são: (i) Bittremieux, L. (1936), *Société secrète des Bakimba au Mayômbé*, Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles; (ii) Dianteill, E. (2002), «Kongo à Cuba : Transformations d’une religion africaine», In *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Janvier-Mars, 117, pp.68-73.

35 As correspondências e relações da época indicam que Lorenzo terá sido o perfeito e Bernardo dependia das suas orientações. Aliás, o que o padre Lorenzo escreve sobre Ndonga Beatriz é nitidamente informações que recolheria do padre Bernardo.

36 “*Ngyêlé, ngyêlé mu nzil’a Kongo; Mu nzil’a Kongo, mbakidi luvumu lwâme...*”. Todo iniciado (masculino ou feminino) conhece esta cantiga popular tradicional, que lembra o caminho que deverá forçosamente seguir para alcançar seus objectivos. A canção pode ser traduzida da seguinte forma: “Seguirei, seguirei o caminho do Kongo. Nesse caminho de Kongo que encontrarei a minha felicidade”.



o tempo que liderou este movimento, o catolicismo de massas conheceu grande declínio, com notável esvaziamento das missas dominicais rezadas pelos padres portugueses. Os sacerdotes passariam mesmo a ser ridicularizados com a expressão “Kadyampêmba...” quando passavam pelas populações, isto é, “espíritos maus”.³⁷

Num estudo bastante abrangente e revelador Kabolo Iko Kabwita aborda as questões ligadas à religião católica no reino do Kôngo, de 1750 até 1838. Para este estudioso, em meandros do século XVII o reino do Kôngo se encontrava em declínio, um período de grandes desordens que se elevaram com a morte de Dona Beatriz.³⁸ Para ele, a extinção do reino do Kôngo coincide com as primeiras duas décadas do século XIX. Primeiro, porque surgiram na Europa novas Ordens que supostamente irão substituir aquelas das *bulas Romanus Pontifex* e *Inter Caetera*. Segundo porque o poder marítimo fortalecia-se cada vez mais, tornando as navegações para África mais constantes com multiplicação dos interesses económicos e relações diplomáticas.

A extinção do reino do Kôngo será portanto uma consequência desses e outros factores, não obstante a manutenção de um “rei” no Kôngo até a eleição do último rei em 27 de Junho de 1962, Dom Pedro Ne Mwânda (ver Fig. #12). Mas a eleição deste último rei em pleno século XX não passou de um acontecimento simbólico, no qual o reino do Kôngo se transformara em uma realidade ligada à nostalgia do seu povo. Mas a emergência de uma nova sociedade kongo, assimilada aos padrões dos colonizadores, não derrotou a esperança dos Kôngo ortodoxos que continuaram a sonhar com a “reunificação” dos descendentes de Mazînga.

³⁷ Ver Raphaël Batsikama, *Voici les Jagas*, pp. 84, 88. Ver também o livrinho do autor sobre *Ndona Beatrice, Serait-elle le témoin de foi chrétienne ou du Christ au vieux Congo*, publicado em 1969.

³⁸ Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique, 1750-1838: du déclin à l'extinction*. Karthala Editions, 2004.

38

S.  R.
PROVÍNCIA DE ANGOLA
GOVERNO DO DISTRITO DO ZAIRE


RESERVADO

[LUANDA]

AOS
SERVIÇOS DE CENTRALIZAÇÃO E
COORDENAÇÃO DE INFORMAÇÕES.-

Sua referência Sua comunicação de Nossa referência Governo do Distrito do Zaire - S. Salvador

3/21.06.14/62 10JUL62

ASSUNTO:
Eleição do Rei do Congo (Acta).

Junto tenho a honra de enviar a V. Ex^a, a
Acta da Eleição do Rei do Congo PEDRO N'MUANDA, reali-
zada em 27JUN62.-

Os restantes exemplares serão enviados oportu-
namente.-

Em respeito a V. Ex^a, os meus cumprimentos.-

A Bem da Nação

Secção Distrital do SCCIA, em São Salvador, 10 de
Julho de 1962.-

O GOVERNADOR,

ABÍLIO FREIRE DA CRUZ JUNIOR

- 10. TENENTE GOVERNADOR -

RESERVADO

Serviço de Centralização
e Coordenação de Informações
5302 / C
P. 56-P
11 de Julho de 1962
Folha A 4

*A acta aqui referida
foi entregue pelo Sr. Nogueira
ao Sr. Sec. de Estado
11-7-62
Rlf*

Fig. #12 - Acta da eleição do rei do Kôngo em 1962 (Fonte: Arquivo de Torre de Tombo, Lisboa)





CAPÍTULO VII

ORIGEM DO REINO DO KÔNGO E A SUA HISTÓRIA

Vamos tentar agora aprofundar o estudo teórico até aqui realizado por meio de uma análise *esquemática* do tema abordando, em três tempos: história-memória, história-narração e história-análise.

1. História memória

Nos primeiros capítulos deste trabalho abordamos a *Origem* tal como a encontramos na memória colectiva dos Kôngo, considerando particularmente as versões da religião, dos *lugares* colectivos e nas persuasões psicosociais convergentes. Buscamos fundar esta abordagem nas seguintes três perspectivas doutrinárias:

a) Tradição Oral é fundamentalmente a memória de todos tipos de sociedade humana. É de tal forma importante que os próprios gregos tinham uma deusa da memória, Mnemósine.¹ Entre os povos e línguas de Angola diversificam-se os *tipos* de memória de acordo com a função que elas representam.²

b) Ritos práticos: a forma, o conteúdo, a designação do rito, assim como o local onde decorre o rito constituem – na leitura levi-straussiana – uma *História memória*. Ou, como diria M. Eliade, uma *tentativa de reviver o passado*.³

1 “... a memória tem uma dimensão social que deriva do facto das experiências e das aprendizagens dos indivíduos se desenvolverem no quadro das relações com os outros e com o mundo. Por sua vez, estes são capazes de transmiti-las e de partilhá-las com os outros, tornando-se parte de uma cadeia de produção e reprodução de saberes, de conhecimentos e de representações próprios de uma determinada cultura. Ao nível inferior, que Joël Candau designa como protomemória, situam-se todas as noções profundamente interiorizadas, os desempenhos corporais, as rotinas, os hábitos, os comportamentos automatizados dos quais quase não tomamos consciência e que formam o saber e a experiência mais resistentes e melhor partilhadas pelos membros de uma sociedade. No nível superior, a memória propriamente dita implica a capacidade de lembrar ou reconhecer, seja de forma deliberada ou involuntária. Neste aspecto, os gregos estabeleciam a distinção entre mneme, simples presença no espírito da lembrança, com anamnesis reminiscência que resulta de um esforço para recordar e representar o acontecido. Por fim, a metamemória refere-se a ideia que cada indivíduo tem da sua própria memória” (João, MI., “Memória, História e Educação”, in NW Noroeste – Revista de História, Braga: Universidade de Minho, 2005, p. 83).

2 A propósito de Ambundu, existe: (a) **misôso**: histórias para divertimento; (b) **milûnga**: histórias com fins educacionais (socialização); (c) **disâbu**: provérbios, anedota que tem o propósito próximo de *milûnga*; (d) **divûlu**: reparte-se em: (1) *misêndu*: que são histórias das linhagens, suas origens e memórias colectivas; (2) *malûndu*: que são vários *misêndu* relativos as aldeias geograficamente distantes uma de outra, mas que junto constituem um só texto. Coelho, V., “Em busca de Kábàsá!...”, Luanda: Kilombelombe, 2010, pp. 133, 212-213, 229. Para mais informação pode-se ainda consultar Américo Correia de Oliveira, *O livro das adivinhas angolanas*, União nacional dos Escritores Angolanos/Praxis, 2006.

3 “L’homme archaïque ne connaît pas d’acte qui n’ait été posé et vécu antérieurement par un autre, un autre qui n’était pas un homme. Ce qu’il fait a été déjà fait. Sa vie est la répétition interrompue de



c) Língua: a *língua* é a memória fundamentalmente existencialista na qual veicula a essência da *História* esquecida, mas requerida pela vontade costumeira e sustentada por valores patrimoniais intangíveis.

É notório compreender – como Halbwachs – que na *memória*, *história* e *historiografia* “não são lineares as relações entre a memória colectiva e a historiografia”, de maneira que “esta última é um produto artificial, com uma linguagem prosaica e ensinável, destinada ao desempenho de papéis sociais úteis; ao contrário, a memória colectiva tem uma *origem anónima e espontânea*, uma transmissão predominantemente oral e repetitiva, e um cariz normativo”.⁴

Para Lucien Febvre (1953), Marou (1954) ou Pierre Nora (1984) a “memória sacraliza as recordações, enquanto o discurso historiográfico constitui uma operação racional e crítica, que desmistifica e seculariza as interpretações, objectivando-as através de narrações que ordenam, sequencial e sucessivamente, causas e efeitos, de modo a convencerem que a sua *re-presentação* do passado é verdadeira”.⁵

Voltemos a *memória* que, de facto, nos interessa neste preciso ponto e balizaremos o nosso discurso nos três pontos supracitados: Tradição Oral, Rituais e Língua. Focalizando a Tradição Oral⁶, as outras categorias serão passadas em revista de forma paralela.

Com efeito, nas nossas expedições efectuadas ao Sul de Angola, da bacia inferior do rio Kwânda (provincia do Bié) até rio Okuvângu (de Kwându-Kubângu até Namíbia), registamos um facto assinalável: *a transmissão da tradição oral tem uma relação de dependência costumeira com a fogueira acesa*.

Curiosamente, na tarefa da educação familiar, aquela que os pais dão aos filhos, não há este tipo de suporte habitual entre os !Kung de Karioka (Angola). No entanto, quando se trata de “contar” os feitos dos ancestrais, verifica-se que o *acender do fogo* é quase religioso, e pensamos que isto ocorre simbolicamente para ressaltar a *sacralidade* dos factos e da sua origem ancestral.

Os Nyaneka⁷, por sua vez, acreditam que a *sociedade* surgiu do *fogo* e permanece nas *cinzas* depois de o fogo apagar-se. Nisto parece haver uma associação com o facto de os Kongo também associarem comparativamente sua origem com as três pedrinhas que sustentam a panela sobre o fogo. Desta forma, sentar-se a

gestes inaugurés par d’autres», e o autor continua: «Cette répétition consciente de gestes paradigmatiques déterminés trahit une ontologie originale. Le produit de la Nature, l’objet façonné par l’industrie de l’homme ne trouvent leur *réalité*, leur *identité* que dans la mesure de leur participation à une réalité transcendante. Le geste n’obtient de sens, de *réalité* que dans la mesure exclusive où il reprend une action primordial». Eliade, Mircea ; *Le mythe de l’éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969, p.16

4 Catroga, F. “Memória, História e Historiografia”, In: *Oficinas da História*, p.41

5 Catroga, F., Idem.

6 Cohen, D.W., “The Undefining of Oral Tradition”, In: *Ethnohistory*, Vol. 36, No. 1, Ethnohistory and Africa (Winter, 1989), pp. 9-18

7 “OKAAYA designa a terra sagrada, argila branca para unção ritual. A lenda diz que a argila branca é símbolo dos ancestrais. Onde encontrar? Pergunta uma adivinha. «Depois do fogo se apagar», responde a sábedoria ancestral. Ou outra resposta, mas vulgar: a terra branca foi-se com o vento, (Okaaya kaya n’ofela) quando a adivinha é: onde vivem os bisavós já ninguém consegue ir para lá viver. Porquê?! (Batsikama, P., As origens do reino do Kongo, p.71).

volta da fogueira significa, para os Kwanyama e para os !Kung kwanyamizados, o reconhecimento das leis estabelecidas pelos ancestrais.⁸

Neste contexto utiliza-se a expressão Jíhoa (Ikola) para designar o local onde o ritual é realizado e os iniciados (à esse tipo de educação) passam a assumir a personalidade de Hing, ou Djing/Jing.⁹ Talvez seja por isto que Jean Cuvelier, na sua obra *Traditions Congolaises*, irá sustentar que as várias nações (referindo-se às sociedades proto-bantu inter-independentes) juntaram-se e formaram a nação *Djing*. Na província do Kunene namibiano existe uma localidade chamada *Tsinga*, na qual essa tradição tem notória expressão até os dias de hoje. Por estes factos somos a concluir que a *História-memória* é uma característica tradicional peculiar das populações meridionais da África. A comparação entre os termos ligados à ideia de *origem, início, começo, Deus, nome*, etc., e o sentido diversificado que os mesmos assumem em vários autores e literatura, parecem reforçar esta nossa conclusão.

Por esta bastante razão a *Escola Tradicionalista* assume particular importância no estudo da origem do reino do Kongo. Este conjunto de posturas científicas divide-se, quanto as origens, em pelo menos três vertentes: (i) os que defendem que Mbângala seria o *factor mítico comum* das origens das populações que construíram o reino do Kongo, divididos em duas alas: os que sustentam que Mpângala se localiza no Norte, e os que assimilam as nações Jinga com os Anzicos. Nas suas releituras Jan Vansina localizará esta Origem entre os Teke¹⁰ e entre os africanos dessa região¹¹ (Anzique), sustentando que o modelo político do antigo Kongo encontra nessa região suas características basilares. Pertencem a essa escola e postura científica os desenvolvimentos de Fukiawu, Kimpianga Mahaniah e muitos outros¹² intelectuais oriundos de Manyânga e circunscrições vizinhas. (ii) A segunda versão pretende que Mbângala, ou Kongo dya Mbângala (ou apenas Kongo) evoca uma origem abstrata, uma vez que a sua localização parece ter sido perdida desde o século XVII.

Nessa época, o trono *kongo* era motivo de competição de várias famílias.¹³ A maioria dos historiadores especialistas sobre o Kongo percebeu que o candidato com

8 Essa versão foi confirmada pelos entrevistados entre os Kwanyama e Kwankala. Uns atestam ser oriundos do hibridismo entre Umbundu e !Kung, e outros de alguns Namibianos da região "rural" de Urundu, ou ainda das populações miscigenadas com os !Kung.

9 Doravante utilizamos, para elucidar o significado dos termos de origem !kung, os seguintes dicionários: (i) Bleek, W., *Bushman Dictionary*, New Haven, American Oriental Society, 1956; (ii) Bleek, D.F., *Comparative Vocabularies of Bushman language*, Cambridge, Press University of Cambridge, 1929. Para as línguas zulu, Xhosa e venda, usaremos principalmente o dicionário de Doce, C. & Wilakazi, *Zulu English Dictionary*, Johannesburg, Witwatersrand University, 2005.

10 Cf. Vansina, *Paths in the Rainforest*, Madison, 1990. J. Vansina retoma as teses de Abraham Ndinga-Mbo, de Ngoie Ngalla, de Théophile Obenga e localiza a origem do reino do Kongo nas florestas chuvosas, assim como o kikongo, língua que falam os Kongo. De facto é uma das suas velhas teses, com algumas correções. Cf. Vansina, J. "Notes sur L'Origine du Royaume de Kongo", *The Journal of African History*, Vol. 4, No. 1, 1963, pp. 33-38

11 Ndinga-MBO, A.C., «Réflexions sur les migrations Teke au Congo» In: *Cahiers congolais d'Anthropologie et d'Histoire*, n°6, 1981, pp.67 e 71. Ver também Ngoie Ngalla, D., «Réflexions sur le peuplement de la Vallée du Niari par les Kongo». In: *Cahiers congolais d'Anthropologie et d'Histoire*, n°2, 1978, pp.14-16.

12 Buakasa Tulu kia Mpansu, «Lecture symptomale des origines et de l'histoire d'un lignage», In: *Cahiers des religions africaines* 6 (1972) #12, 167-199.

13 Cf. Thornton, J. K., «The origin and early history of Kongo» In *International Journal of African*

direito de reinar deveria ser oriundo da localidade do herói civilizador do Kongo, isto é, Kongo dya Mpângala. (iii) A terceira sustenta que Kongo dya Mbângala situava-se no Sul. Para Raphaël Batsikama, esse seria o Sul do rio Kwânza que terminaria até os rios Kunene e Okavângu. Este último historiador tradicionalista, ao confrontar a Tradição Oral com outras fontes, chegará a conclusão de que esta Origem situar-se-ia nos arredores de Kalahari. Seguindo a mesma linha e baseados em estudos aturados de campo, além de leituras extensas da antropologia crítica, nós tentamos alargar essa pesquisa no primeiro estudo¹⁴ e concluimos que há variadíssimos sítios arqueológicos ainda não explorados que poderão, no futuro, com um pouco de sorte e teimosia de pesquisadores, contribuir na elucidação desta questão.

Para nós, ao retomar a mesma pesquisa de Raphaël, depois de muita análise e comparações, tornou-se inevitável a conclusão de que Kongo dya Mbângala localiza-se de facto na parte Sul da actual geografia de Angola. Mas os seus limites constituem outro motivo de discussão, a requerer ainda estudos aturados; é que as populações existentes nesse Sul angolano ainda apresentam vários elementos que, por um lado, não permitem alargar o reino dos Nzinga até o país de Mandume ya Ndemufayo, para citar apenas este exemplo. Por outro, ainda que a presença dos ancestrais dos Kongo (proto-kongo) esteja lá bem patente, parece-nos que ao longo dos tempos esse Kongo dya Mbângala ter-se-á limitado à bacia inferior de Zambeze e Kwânza (províncias de Benguela, Huambo, Bié e Kwându-Kubângu) deixando as suas primeiras terras meridionais para outras populações.

Os longos estudos realizados por Carlos Estermann, consubstanciados em publicação de três volumes,¹⁵ sujeitam-se a abordagens mais classificatórias do que analíticas. Os pós-estermannianos, mesmo com as novas amostras, conservam o mesmo padrão classificatório de Estermann. Nos seus dois volumes sobre os Kiakas, Mesquitela Lima¹⁶ seria um dos primeiros pós-estermannianos a cimentar essa postura epistemológica. Eduardo dos Santos¹⁷, também um pós-estermanniano da primeira geração, irá redimensionar as mesmas posturas sob outro prisma, mais interessante ainda, ao estudar os Còkwe. Há tantos outros seguidores desta escola.¹⁸ Os seus resultados consolidam, ao que nos

Historical Studies, Vol., 34, nº1, 2001; Clist, B., "L'archéologie du royaume Kongo", In: *Aux origines de l'Afrique Centrale*, R. Lanfranchi & B. Clist (eds), Libreville, 1991, pp. 253-258; Vansina, J., "Western Bantu expansion", In: *Journal of African History*, London (2), 1983, pp.129-145

14 *As Origens do reino do Kongo*, Luanda: Mayamba, 2010.

15 Estamos aqui a referir os seus três volumes: Estermann, C., *Etnografia do Sudoeste de Angola*, I, os povos não-banto e o grupo dos Ambos, Junta de Investigação de Ultramar, Lisboa, 1956; ou ainda, Estermann, C., *Etnografia de Sudoeste de Angola*, II, Grupo étnico Nhaneca-Humbe, Junta de Investigações de Ultramar. No terceiro volume o autor aborda o grupo não-banto, isto é, os Ngongolo e ainda «!Kung», cuja diversidade terminológica abarca Khoi Khoi e San.

16 Ver os dois primeiros volumes de Mesquitela Lima, *Os Kiaka de Angola* (Ed. Tavotra Redonda, Lisboa, 1989). O mesmo autor escreveu também as "*Fonctions sociologiques des Hamba*".

17 Santos, E., *Sobre a religião quico*, Junta de Investigação do Ultramar, Lisboa, 1962; Santos, E., *Maza Edição do Autor*, Lisboa, 1965; Santos, E. *Religiões de Angola*, Junta da Investigação do Ultramar, Lisboa, 1969.

18 Hauenstein, A., *Examen de motifs décoratifs chez les Ovimbundu et Tchokwe d'Angola*, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1988; Hauenstein, A. «Noms accompagnés de proverbes chez les Ovimbundu d'Angola», In: *Bulletin de la Société Suisse d'Anthropologie et d'ethnologie*, nº 48 Année 1971/1972; Struyf, Y., «Kahemba. Envahisseurs Badjok et conquérant Balunda», In: *Zaire – Revue*

parece, o Mbângala evocado pelos Kongo como sendo a região da origem mais remota.¹⁹ Mais trabalhos de campo são necessários para esclarecer as dúvidas e lacunas prevalentes, até mesmo dentro destas fontes.

A segunda vertente dessas posturas é a dos que localizam a Origem do reino do Kongo no Leste²⁰ e associa essa hipótese com o modelo político *kuba*. Esta escola tem como principais promotores autores antigos, entre eles Cadornega, Cavazzi e Jean Van Wing.²¹ O próprio Jan Vansina chega a comentar o assunto.²² Eles defendem que a Origem dos reis do Kongo está em Kongo di Amulaka, constituída por diversos povos, tais como os Yaka, os Pende, os Suku²³, etc., que teriam habitado o espaço fronteiriço oriental do antigo reino do Kongo.

Já a *História-memória* das populações do espaço atribuído ao Kongo por Lopez e Pigafetta necessitam de uma releitura, particularmente no que se refere aos seus espaços geográficos. São *histórias* intimamente ligadas com as *histórias-memória* das populações que habitaram as regiões fronteiriças do antigo reino do Kongo, embora revelem também continuidades e descontinuidades, congruências e incongruências, assim como divergências e convergências. Perante estes factos, a *História-memória* dessas populações²⁴ indica que o epicentro que comporta a ideia de **união primordial** simbolizada pelo fogo ou pelo calor, ou ainda pelos efeitos colaterais destes últimos, resume-se em termos como Mbângala e Jinga. Mas onde localiza-la?

De acordo com os pressupostos teóricos da *História-memória* seria precisamente na região meridional que comporta as subregiões contíguas de Angola, Namibe, Botswana e Zâmbia. Toda essa região chamar-se-ia de KAWÛNDU²⁵, uma expressão que se confunde com o grande parque de Kaudom na província

Congolaise, Vol. II, n.º 4, Abril, 1948, pp.351-390; Denbow, J., "Congo to Kalahari: data and hypotheses about the political economy of the Western stream of the Early Iron Age", In: African Archaeological Review, #8, 1990, pp.139-175; Hauenstein, A., "L'Ombala de Calulembé", In: Anthropos, Vol.58, 1963, pp.51-59; Vansina, J., "More on the Invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda", In: The Journal of African History, Vol. 7, No. 3, 1966, pp. 421-429. Da leitura desses textos compreendemos que a origem meridional de Kongo dya Mbângala tem continuação nesses autores.

19 Algumas populações das terras de Lwêna mencionam Mbângala (Imbangala Ari) como se pode ler em: Cabrita, C. A., *Em terra dos Luenas. Breve estudo sobre os usos e costumes da tribo Luena*, Agência geral do Ultramar, Lisboa, 1954, p.19-23, 42, 76-79; Carvalho, H.A D., *A Lunda ou os estados de Muati-ânva*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1890, p.102, 114. Já no início o autor apresenta o sentido de "Lûnda" tal como já avançamos no estudo sobre *As origens do reino do Kongo*, pp.66-67

20 Plancquart, S., *Les Jagas et les Bayaka du Kwângo*, I.R.C.B., Bruxelles, 1932, p.25, 35

21 Voltaremos a esse assunto no próximo volume com mais pormenores.

22 Cf. Vansina, J., "More on the Invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda", *The Journal of African History*, Vol. 7, No. 3, 1966, pp. 426; Vansina, J., "Notes sur L'Origine du Royaume de Kongo", *The Journal of African History*, Vol. 4, No. 1, 1963, pp. 35; Vansina, J., "Western Bantu expansion", in *Journal of African History*, London (2), 1983, pp.131-132.

23 Cf. Struyf, Y., «Migrations des Bapende et des Bambunda», In: *Congo T.I.*, Bruxelles, 1932, pp.669.

24 Podemos até remontar ao Denis, na primeira década do século XX: Cf. Dinis, J. O. F., *Etnografia dos povos de Angola*, Luanda, 1918, pp.34-46, 67-72, 93-99, 207-216, 308-312, 407-499.

25 Virgílio Coelho, o mais pronunciado dos antropólogos angolanos nas questões dos Ambûndu, escreve que "Mâyîwûndû: arrabalde, os lugares do povo", ou ainda Kûmâyîwûndû: "nos lugares do povo" (Coelho, V., *Ebusca de Kâbâsâ!...*, Kilomblombe, pp.88 e 180). De acordo com este ilustre antropólogo, é nesse lugar que residia o soberano. Curiosamente Kawûndu não só significa "lugar de origem", mas sobretudo da Mãe ancestral das várias populações de Angola, como os Còkwe, Kòngo e Umbûndu. Aliás, Jan Vansina informa que os Kòngo e Têke são oriundos de uma mesma Mãe ancestral: Ngûnu ou Ngûndu, Mawûndu, ou ainda Ngwa Wûndu (para significar: Mãe da Origem).

namibiana da Okavângo. No estudo anterior designávamos Ondjiva/Ndjivi como o epicentro do país das origens. Do ponto de vista geográfico, esta conclusão parece então encerrar uma contradição. No entanto, trata-se de compreendê-los (Ndivi e !Kaudom) como dois pontos divergentes que designam e representam uma e mesma coisa, que é precisamente a origem remota dos Kongo.

Notemos que há aqui uma peculiaridade: *ondjiva* e *kawûndu* nas línguas meridionais significam *fonte de água*, *origem*. Considerando o facto de que as capitais políticas eram errantes e móveis, podemos efectivamente estar diante da mesma coisa. O primeiro sentido (*fonte de água*) condiciona a subsistência sacralizada de *mbângala* (estação seca, de calores intensas) enquanto o segundo (*origem*) institucionaliza o calor à volta da fogueira (*kyângala*). Nesse espaço encontramos as populações quase isoladas de !Kung, San e seus *intermediários* entre as populações zimbabueanas, como os Kwankala²⁶, os Hinga e os Handa entre os Ngângela/Umbundu do Sul. Há probabilidade de que os Kaluhêmbé (a linhagem de Ombala, como eles próprios se auto-proclamam), ou os *Huvual*, *Khuhuale* ou ainda *Kubale* (em Kawûndu) sejam – antropologicamente – descendentes dos !Kung e San, de acordo com análises suscitadas em nossas expedições. Essa opinião é partilhada por Duarte Ruy de Carvalho.²⁷

Em nossas curtas expedições nas localidades de Oshikângo, Etsînga, Omushakata, Mpûngu ficou patente essa grande unidade populacional não só na língua *tsiwâmbu* (variante de lyumbundu, um hibridismo de dialectos diferentes), mas também na *memória colectiva*²⁸ que os habitantes dessas regiões partilham. Tomemos como exemplo o uso comum de “Fogueira e Tradição”.²⁹

Na região que, tal como justificamos, preferimos chamar Kawûndu³⁰, o “à volta da fogueira” comporta os elementos básicos comuns da *História-Memória*, isto é língua, rituais e tradição oral. Parece-nos por isto mais produtivo a concentração neste aspecto. Com efeito, nos primeiros capítulos avançamos a hipótese de que o reino do Kongo terá começado com !Kung.

26 Entre os Zimbabweyanos angolanos, os Kwânkala são literalmente assimilados aos !Kung ou, pelo menos, aqueles que mantêm o aspecto civilizacional muito atrasado, principalmente nos espaços urbanos. Por conseguinte, *Kwankala* passou a designar o “não-civilizado”, o “recuado”, “o sanzaleiro” (como se diz em Angola).

27 Cf. De Carvalho, R., *Os Kuvale na história, nas guerras e nas crises (artigos e comunicações, 1994-2001)*, Luanda: Nzila, 2001, pp.23-48

28 “A memória colectiva engloba o conjunto de referências, valores e saberes, de foro intelectual ou prático, que um determinado grupo social possui em comum e de representações que partilha sobre si e a sua trajetória. A memória reporta-se às heranças culturais e ao passado, mas este é representado em função dos interesses e valores do presente e das aspirações em relação ao futuro. Por isso, Pierer Nora refere que a ‘memória colectiva é o que fica do passado na vivência dos grupos ou aquilo que os grupos fazem do passado’. Pode tratar-se do passado directamente vivido pelos indivíduos capazes de recordar, ou daquele que pertence à história do grupo e é reconstituído e contado ao longo das gerações” (João, M.I., “Memória, História e Educação”, In: *NW – Noroeste, Revista de História*, Brga: Universidade de Minho, 2005, p.84).

29 Cazeneuve, J., *Les rites et la condition humaine d'après des documents ethnologiques* (Bibl. de philosophie contemporaine). Paris, PUF, 1958, pp.103-121, 201-209, 211 e 342.

30 Consideramos as províncias namibianas de Okavângu, Ohanguena e de Caprivi (Kapilivi). A região é aí às vezes chamada de *Kôngola*. Na província de Kunene (que comporta as duas repúblicas de Angola e da Namíbia), parece-nos que a região levou diferentes nomes ao longo do tempo, mas o mais antigo parece ser Etsînga (hoje uma localidade apenas).

Retomamos aqui o tema começando por reproduzir algumas versões (*histórico populares*) que encontramos em Kawûndu, até nas províncias do Kunene namibiano. Foram-nos transmitidas em inglês com elevada carga de termos *afrikaans*, e em otshiwambo.³¹ Nossa limitação de domínio e até conhecimento desses instrumentos de comunicação não nos permitiu captar correctamente a lógica do texto, nem podemos reproduzir por isso a sua textura para uma análise parimiológica mais profunda. Mas vamos dá-la agora em versão traduzida, com pequenos comentários críticos.

*Versão #1*³²

Khuluhulu é [a pessoa] digna de discursar quando o IKO é discretamente aceso. Cada participante marca a presença e traz com ele três lenhas [uma seca e duas frescas]... ao som de TONKA. (...) As primeiras historietas são adaptadas para as crianças.³³ Mais tarde o Tonka voltará a tocar para que se retirem as crianças do Eolo³⁴, pois é tempo de interpretação e ensinamento de provérbios verdadeiros [históricos?] por cada Makandala. A terceira vez que toca o Tonka [sineta] apenas ficarão os responsáveis de aldeias [Makandala]. Nunca presenciamos essa fase do encontro. Mas, dizia-nos o nosso avô³⁵ que cada Makandala apresentava o seu reinado³⁶ e depois iniciava-se o KONG'SI, a pedra mágica e inquebrável.

Versão #2

(...) Todas as circunscrições eram representadas devidamente e cada uma carregava o Dolo [restos mortais] dos seus reis [antepasados/mortos]. Ao primeiro sinal do grande batuque, depois das primeiras refeições colectivas³⁷, toca-se o Konka.³⁸ Neste ponto todos

31 Otshiwambo é a língua mais falada e aglutina vários dialectos de Umbundu: Kwanyâma e Hânda, principalmente.

32 Essa versão foi contada na região de Oruhungu por quatro jovens: Chalelela Ohosi ria Humba; Gonhoyi Nguehe Patrick, Honkho Mathews e Dovel.

33 Patrick Gonhoyi Nguehe discorda neste aspecto. Segundo ele somente os circuncisos poderiam apresentar-se à volta da fogueira.

34 Expressão que designa o “fogo sagrado”.

35 Honkho Matthews e Patrick Nguehe (Ngeve, em Iyumbundu) seriam primos, e apresentaram-se como irmãos conforme a tradição dos povos de Angola (neste caso suas mães eram irmãs). Identificaram-se como aparentados através do mesmo avô materno, que reinou como Makandala de Tsikuku, uma antiga aldeia da região de Mpungu (grande parte dela já urbanizada) em Namíbia.

36 “Each Mahandala exhibits his Dolo's kingship”, dizem de maneira convergente nossos informantes autóctones. Embora fosse difícil perceber o enquadramento dessa expressão na frase, compreende-se permissivamente que seja “reinado”.

37 Na sua tese de Doutorado Elvira Moisés Cazombo apresenta um conto que também ouvi enquanto era ainda menino, sobre o Velho Caçador. Como ela própria escreve na nota de rodapé nº 59, “(...) Assim escutei quando ainda era menina em volta da fogueira” (Cazombo, E.M., *Literatura angolana: encontro e desencontro na construção dos valores culturais no contexto escolar de Angola*, (Tese de Doutorado/Universidade Metodista Piracicaba), Piracicaba, 2009, p.97. O conto começa na mesma página e acaba na página 99.

38 Este informante explica que Konka é “um batuque grande que antigamente se tocava para reunir o povo. Para convocar a assembleia do povo tocava-se no corpo de batuque numa ekonkho (montanha) a

os já iniciados devem aparecer. O representante de cada circunscrição fará exibição do seu regulamento e solicitar conselho... O discurso é metafórico, proverbial e quase ininteligível para os novatos... Ao sinal de ONGASI [KONG'SI?] os participantes entregam seus haya, que são presentes ao **Eholo**.³⁹ Ao som de batuque grande, os [Ongai⁴⁰] impuros retiram-se... (e iniciar-se-á a dança sagrada a volta do fogo que já se apagava até a chama elevar-se novamente. Chega assim a hora de Ôhogo, em que apenas são admitidos os detentores de !Kwe⁴¹ [aquilo que os outros chamam de **dolo**⁴²] que, segundo diz, é um osso humano que se transformou [magicamente] em pedra dura.

Versão #3⁴³

(...) a Tradição não pode ser contada sem antes dançar a volta da fogueira⁴⁴ e realizar o culto dos ancestrais, [chamado] KONG'SI. Cada ancião apresenta três !kwe [Dolo/Holo], que são argolas em pedra. São sempre dois grandes chefes, possuidores do mesmo. Mas com a aparição de HONG, o habitante permitido de Donga [lugar sagrado] tem a sua legitimidade posta em evidência: cada um exibe seus !kwe e somente depois de reunir as três argolas ancestrais que se poderá contar os êxitos dos fundadores e segredos do povo.

Antes de analisarmos estas amostras convém salientar que sempre que nossos interlocutores perguntaram por nossas origens e identidade, e ao nos identificarmos como pertencente a etnia Kongo, fomos sempre confundidos (notadamente pelos Tswane, uma população híbrida de Khoi/San e outros zimbabweyanos encontrados na Namíbia), como oriundo de Evongo⁴⁵ (que também podia ser Kongola⁴⁶, na zona fronteira namibiana entre Zâmbia e

fim de permitir que o som chegue a todo o país”.

39 O termo *haya*, tal como nos foi explicado, não é encontrado no dicionário e nem na lexicografia de Bleek. Ele consistia, tal como nos foi explicado, em oferta de uma lenha com coroa feita de capim. Partindo da compreensão das próprias palavras, percebe-se que se trate da *lenha* que era necessário introduzir na fogueira (EHOLO). Mas esta explicação é negada pelo nosso informante, que corrige que EHOLO era o *chefe máximo*, mas não a “fogueira” como se depreende à primeira vista.

40 Seria ONGAAR que, em Afrikaans, significa “raw, uncooked, undone”. Traduzindo: cru, não cozido, não feito; ONGANS: *impurity in the blood*” (pp.360-361). O que o informante quer aqui referir é o ser impuro no sangue. Ele próprio reconhece que somente os Handala (Makandala), ou chefes de aldeia, eram permitidos.

41 Veja-se para mais o artigo de Maré Mouton, “South Africa is denied its rich cultural History”, In: *Village Life*, #15 December 2005 – January 2006, p.22.

42 O dicionário de Bleek define *dolo* e *!kwe* como argolas em pedra. Num artigo bastante contundente Maré Mouton usa-o para ilustrar seu texto no magazine *Village Life*, #15, de Dezembro 2005/Janeiro 2006, à página 22.

43 Essa versão foi-nos contada na primeira pessoa por um ancião cujo apelido é Itendelehenda.

44 Para este informante trata-se de IKO, uma fogueira, um termo que não encontramos no Dicionário de Bleek.

45 Semanticamente *kongo* e *evongo* significam a mesma coisa.

46 Castro, J.T., *Atos de memória herero em Onkahndja, Namíbia*, (Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia), Brasília, 2009, p.8. Porque Evongo do Sul? Será que nesse período já havia percepção dos vestígios de uma origem no Sul?

Botswana). Mas, porquê nosso interlocutor percebeu “Kôngo” como “Evôngo”? Eis o que foi-nos explicado acerca de Evôngo:

• “(...) os *Evôngo* [*Kôngo*] são, para nós [*Hongolo*], dignitários que perderam a dignidade por ter [fugido e] atravessado os rios para ir dispersar o segredo de *Eholo*, o fogo sagrado. Dinga, ao desunir-se da Assembleia,⁴⁷ foi criar *Ongongo*... A sua culpabilidade proibiu-lhe de regressar ao *eHolo*... e erigiu a cidade de *Donga* que, segundo se diz, foi arruinada por diversas vezes” (fonte oral: Senhor Itendelehenda).

• “(...) É a partir daquela época que os *Tsinga* [*Ji/nga*] jamais podiam ser admitidos na Assembleia de nove *!kwe* dos *Ovakuru* e desapareceram as três argolas divinas (...)” (fonte oral: ancião Marcus Hebo).

A importância de *!kwe* entre essas populações de Kawîndu situa-se na nostálgica lembrança do *fogo* e contos nocturnos a volta desse *fogo aceso*. São histórias populares, as vezes consideradas pelos próprios contadores como restos remanescentes de um folclore adulterado. Por conseguinte, só teria uma função social: para uma família que frequenta a educação escolar convencional, contar essas histórias revela-se como desnecessário. Mas para as famílias rurais que ainda estão à margem da escola convencional é fundamental, uma vez que essa forma de educação desempenha a função básica de construção da personalidade da criança. Os *!Kung* do lado de Angola, por exemplo, principalmente os *Kwidi*, tendem a resistir a educação convencional moderna da sociedade angolana.

Portanto, essas três versões apresentam relevantes subsídios: se por um lado as versões adequam-se na hipótese segundo a qual a Origem das origens do reino do Kôngo estaria no Sul, por outro lado, elas apresentam-nos um panorama diferente que vamos agora tentar explorar.

Dolo, sendo “knucle-bone” em Afrikaans, isto é, os ossos que permitem a articulação de outros ossos, simboliza – num prisma antropológico – a união e assumem a função de dispositivos para permitir essa união (articulação de outros ossos). Em várias variantes de *oshiwambo*, *holo* ou *eholo* é a assembleia de: (1) adversários e suas testemunhas num tribunal; (2) colégio jurídico e as “insígnias” das leis vigentes; (3) a massa, o povo e os ancestrais.

Entre os *Kwisi*⁴⁸, os contos nocturnos eram feitos com presença de *kahamba/hâmba* espalhado pelo *hômbo*, um tipo de *nganga ngômbô* entre os *Côkwe*.⁴⁹

47 Esta reunião tradicional é um Congresso ou Tribunal, na acepção inglesa do termo. Optamos por *assembleia* para manter a coesão do conteúdo do texto.

48 Ruy Duarte de Carvalho notou na sua época que os *Kwisi* faziam parte das populações oriundas duma possível mistura entre os *Khoisan* e as populações zimbabueanas. Já abordamos isso, anteriormente. Referimos aqui algumas famílias *kwisi* (*Kwepe*) da comuna de *Lepi* (na província angolana do *Huambo*).

49 Lima, M., *Fonctions sociologique des Hamba*. Assinalamos que os *hâmba* ou *kâmba* são pequenas estatuetas ou objectos que encontramos no cesto divinatório de *Ngâng'a Ngômbô*. Nesse cesto, encontramos objectos oriundos do reino vegetal, animal, mineral e humano. Logo, os *!kwe* que se refere aqui como *hâmba* estariam em restos humanos: ossos. Nos *Kwadi*, *kukwe* é *kuku* em *kikôngo*.

Curiosamente os Dimba, que seriam produto de Khoi e San, e as populações zimbábueanas em Kawundu (!Kaudom), designam-no como *holo* ou *eholo*, “osso da canela da perna”⁵⁰. O plural é, segundo o mesmo autor, “Kukota ou Omakukhota” ou ainda, como se verifica na língua corrente, Omakhukoha. Do ponto de vista linguístico (morfonológico), *!kwe* aproxima-se a *koha* ou *kohe* de Omakhukoha.

Nesse ponto parece termos determinado a origem do termo *Makukwa* que, entre os Kongo, designa a origem tripartita do seu nostálgico reino: “Makukwa (ou Makuku) matatu malâmb’e Kongo”. Há aqui algumas correspondências interessantes: (1) Makukwa, que em kikongo significa *pedras sustentadoras* da panela (no meio do qual está aceso o fogo) parece originar-se dos *dolos*⁵¹ ou *!kwe* que se coloca a volta do fogo nocturno antes de começar-se a contar a *História* das sociedades. Essa imagem ainda está presente e ritualmente conservado entre as populações da Namíbia, Botswana, Zâmbia⁵², Angola meridional e até mesmo África do Sul. (2) O fogo que cozinha no Kongo (...*malâmb’e Kongo*) parece ter aqui um sentido menos metalinguagético: ele é directo.

Ora, se partimos da lógica de que é o sentido directo que sequencia ou proporciona o sentido figurado ou metafórico, poder-se-á construir a hipótese (já feita logo na primeira parte) segundo a qual a expressão *makukwa matatu... Kongo* terá sido originada do Sul, onde até hoje encontramos a sua realização factual. Não negamos que nas populações setentrionais/centrais de África não haja esse acto de “à volta da fogueira”. Portanto, a nossa busca apresenta maior número de afinidades de dimensões mais profundas entre os Kongo e os oriundos do Sul.

Curiosamente o cerimonial à volta da fogueira ainda é considerado como uma *assembleia*, o que se diz *kongo* ou *ongo* em quase todas línguas africanas de Angola. Será isso o sentido de *!Kung*?

Cazombo, na sua tese de doutoramento, apresenta-nos alguns exemplos da *memória colectiva* que nós consideramos como *História-memória*: (a) textos de panela nas populações de Cabinda, (b) *misoso* dos Ambundu, (c) história tradicional de ficção, (d) história verdadeira.⁵³ Em relação àquilo que estamos a abordar, o *misoso* dos Ambundu merece grande consideração não só por significar *provérbio*, mas por ter também esse alicerce de *História-memória*, da mesma forma que *soso*, em kimbundu, é a *chama do fogo* ou *faisca da fogueira*.⁵⁴ não terá aí a expressão *misoso* um duplo sentido aglutinador?

50 Da Silva, *Dicionário português-Nhaneca/Kumbi*, p.397. Este autor transcreve *Eolo*.

51 Compara com a imagem reproduzida por Mouton, M., “South África is denied its rich cultural History”, in *Village Life*, #15 December 2005 – Janeiro 2006, p.22. Não encontramos apenas a ideia de *makukwa* como também a do *Kongo*: círculo, país. Assim, lê-se no artigo: “a typical *!kwe* stone. This one measure 14,5cm accrown and weighed a hefty 3.1giligrama” (p.22).

52 Chibanza, S.J., “Kaonde history”, Lusaka: The Rhodes-Livingstone Institute, #22, 1961, pp.45 e 74; Childs, G.M., *Kinship and Character of the Ovimbundu*, Londres, Dawsons of Poll Mall, 1969, p.67

53 Cazombo, E. M., *Literatura angolana: encontro e desencontro na construção dos valores culturais no contexto escolar de Angola*, (Tese de Doutoramento/Universidade Metodista Piracicaba), Piracicaba, 2009, pp.53-56.

54 *Misoso* é o termo plural para designar, em geral, as *histórias* (contos, provérbios comentados e cânticos de base histórica) contada e danças a volta da fogueira, tal como se verificava num passado recente.

Nas versões em referência fala-se ainda de **kong'si**. No dicionário *afrikaans*, página 265, lê-se que este termo significa “**ring** (anel), **combine** (associação), **trust** (confiança), **clique** (um círculo/circuito fechado), sentidos estes largamente confirmados nessas versões.

Em relação ao **Kôngo** (reino do), subsidia a História-memória o facto assinalável de (a) o estrangeiro acolhido, mesmo depois de séculos, não é permitido naturalizar-se cidadão *Kôngo*⁵⁵; (b) alguém que vivesse numa terra onde não tenha família ou, ainda, quem não se identifica com nenhuma das três linhagens basilares, seja considerado alguém de origem “escravizada”; (c) as fronteiras serem violadas, etc., só para citar esses pontos da cosmovisão existencial kôngo.

Finalmente temos a ausência de Dinga no **kong'si** (círculo fechado) e a sua ida (sem retorno, desistência) ao **honk** (assembleia, na versão Khoi e San). **Kong'si**⁵⁶ significa, em Kwanyama e Dimba, e em *oshiwambu* (língua de Kawûndu), *respeito*, *argola* e *montanha* ao mesmo tempo. Entre os Nyaneka **ong yangela** (ongangela) tem o mesmo sentido.⁵⁷

Como se vê, desde os primórdios o *Ding* (ou Tsing) rompe com a assembleia e será expulso por ela, e parte para a conquista de outro espaço além do rio. *Ding*, conforme o dicionário de *Afrikaans*, significa (a) “complete for”; (b) “aspire for”; (c) “complete”. Estes sentidos, tal como explicam os Ovimpûngu, indicam que Tsinga (ou Ding) era o elemento que faltava para tornar a assembleia completa (cf. sentido em (a). Expulso, Ding (Tsing) aspirou por outras aventuras e conquistou outros espaços (cf. sentido em (b). O sentido (c) não é claro nessa versão original de História-memória, mas remete facilmente a que Ding terá se tornado “completo” a sua própria maneira. Contudo esta acepção é categoricamente negada pelos Vatawa⁵⁸ (e os Kwankala *zimbabwenizados*) nos quais encontram-se algumas famílias *erôngo* e *tsinga*.

55 Depois de três gerações, a sua descendência poderia, em caso especial, casar-se com apenas uma das três famílias *kôngo*: os Mpânzu. Verificou-se, já nos séculos XVIII que os Nsaku poderiam em alguns caso celebrar matrimónio com os descendentes estrangeiros (três gerações depois).

56 Eis o que encontramos em *Afrikaans*:

- (a) HOOG: High (mountain), p.208
- (b) HOOG: respect, Honour, Sovereign (power) p.208
- (c) HOOG: elevation, altitude: p.209

Os dois **o** que encontramos nessa palavra indica a quantificação do fonema. Relativamente a fonética da região, nota-se alguma nasalização ligeira: **O'N**, como se tratasse de **HONG**. Nikolas Edenmyr, “The semantics of Hadza gender assignment: a few notes from the field” in *Africa & Asia*, Department of oriental and African Language, Göteborg University, #4, 2004, p.17; Rapper, P, “Descriptive Zulu placenames of San Origin”, in *Names*, African Names Society, Vol.57, #1, March, 2009, pp.5-6. Aconselhamos, também, as considerações que Doroteia Bleek faz no intróito do seu *Buschman Dictionary* (1956).

57 Da Silva, *Dicionário português-nyanheca*, pp.50, 119 e 363. Ver as palavras portuguesas: *respeito*, *argola* e *montanha*.

58 Localizamos os Vatawa/Kwankala no Kawûndu (Kaoundoum), precisamente em Mpûngu e Oruhûngu. Na nossa curta estadia em Oshakate, fizemos amizade com um Twa (cujo pai é Kwadi) que falava correntemente a língua inglesa (e servia de guia a vários comerciantes angolanos). Naquela altura, o motivo da nossa expedição não tinha nada a ver com a pesquisa científica. Ele chamava-se, Marcus Hilendela (mais conhecido por Marcos pelos angolanos).

Entre os Kôngo, a versão oficial é a *Mazînga wazînga makânda mawônso*. Ora, como vimos, os Mahandala⁵⁹ ou Makândala, aos quais era permitido assistir a *Tradição Oral* apenas depois de último sino de TONKA eram, como aliás o diz bem o termo, Makândala. Mais uma vez a *tradição kôngo* encontra aqui os vestígios da sua origem remota: não seria este Ding (Mazînga em kikôngo) a peça fundamental necessária para o “complete for...”?

A imagem da montanha que o termo comporta remete ao *Axi Mundi* como dispositivo redistribuidor das dimensões antropológicas de (i) “lugar sagrado” e “momento sagrado”; (ii) “lugar da união nostálgica” e “momento da mesma (união nostálgica)”; (iii) “centro das divergências” e “motivo da diversidade funcional/laboral” e, finalmente, (iv) “onde nasce a Lei existencial” e “quando nasce a força da existência social/política”.⁶⁰

Tal como acabamos de tentar ilustrar, a partir da noção tradicional de “à volta da fogueira” nocturna é possível reconstruir um passado (*História-mémória*) de (1) *Makukwa matatu malâmb’e Kôngo*, “*Mazînga wazînga makânda mawônso*”; de (2) Mbângala ou Kola referido como a Origem dos Kôngo na sua dimensão de espaço unido social e politicamente; (3) Nas línguas Khoi e San (!Kung), o termo **Ngongolo** (ou Kôngo(lo) significa exactamente – o que é curioso – aquilo que aparenta a antiga montanha real do reino do Kôngo.⁶¹

Concluimos que a *História-memória*, tal como tentamos aqui apresentar, apresenta vários indícios de uma origem meridional do reino do Kôngo, situando-se na zona de Kawûndu, quer dizer, Okavângu, que geograficamente comporta regiões de Angola, Namíbia, Botswana e Zâmbia.

2. História narração

Se partirmos do pressuposto de que todo facto consumado possibilita *história* – o que aliás justificaria a possibilidade de *História* a partir (da compreensão) dos factos – é bem provável que compreendamos quanto fundamental é a *narração*, seja ela escrita ou contada, sacralizada a partir do canto ou de objecto, ou ainda teleguiando o comportamento colectivo (social) ou teleguiada pelas circunstâncias.

59 Chefes de aldeias (*ehânda* o singular). Quem dirige um *eanda* é tido como *Omukuru*, cada *eanda* é composto de vários *oruzo*, conjunto de famílias sob égide de um tio materno comum (geralmente é um avô materno).

60 Curioso é ver que, mesmo na África do Sul, a ideia de assembleia ou seja da convergência da diversidade sempre teve uma raiz !kung, tal como nos mostra claramente Alan Barnard no seu trabalho (duas comunicações reunidas): Barnard, A., *Diverse people Unite: two Lectures on Khoisan Imagery and State*, Centre of African Studies, Edinburg University, 2003.

61 *Ngongoma (Khongoma)* “is the name of narrow ravine, and that is what the name means, cognate with the !Kung (N2) word //kōŋ-//kōnō, //kon// kōnō, //ko//konu “ravine, water running between steep bank” De acordo com Bleek citado por Peter Rapper da University of Free State de África do Sul (*apud* Bleek, Rapper, P., “Descriptive Zulu placenames of San Origin”, in *Names, African Names Society*, 2009, Vol. 57, #1, March, p.10). Das definições dadas por Bleek, encontramos: (1) colina ou uma terra amontoada (como já vimos no estudo anterior) banhada pelo rio, (2) ou ainda uma terra amontoada para entulhar uma ravina (causada pelo rio pela chuvas) ou ainda, (3) uma terra (elevada) boa para a cultura (facultada pela abundância da água/rio). Ver Bleek, *San Dictionary*, pp.586, 588-589. Ou ainda, pp.324-326.

No prisma que consideramos *narração*, precisamos fazer alguns esclarecimentos prévios. Em primeiro lugar, a *narração* comporta sempre muitas considerações prévias. (1) Começamos por citar a sua própria estrutura. Esta, sendo precedida pela interiorização da natureza, ela encontra um molde já formatado, que é a *cultura*.⁶² Uma ocorrência presenciada por um chinês, um inglês e um angolano, será sempre interpretada de acordo com o olhar e as cores das suas culturas. Isto é, *a priori*. Ora, quando cada um tiver consciência do seu destinatário, a quem deve contar o facto histórico, ele esforçar-se-á de adequar a sua linguagem à *imagem cultural* deste destinatário para possibilitar maior compreensão. Isto implicaria, neste caso, o domínio de duas *imagens culturais*, embora tenha que haver sempre uma inclinação básica e inivetável para a própria *imagem cultural original*. (2) A essência da *narração* é efémera e quase instantânea, de maneira que os primeiros testemunhos conseguem, muito intimamente, captá-la e transmiti-la de forma relativamente *interpretativa*. Aliás, a *narração* é fundamentalmente uma tentativa de interpretar o facto (consumado). Parece então que a eloquência do narrador e a sua capacidade de clarividência e nitidez racional (embora originada de razões afectivas) aumenta na *narração* outras credibilidades. Por vezes, como aliás acontece com um bom advogado, o irrealismo essencialista é consumido pelo realismo racional dado pelo narrador (pois não surtindo do próprio facto).

Ora, a *narração* pode ser sob forma de objecto: (1) uma faca do século XV com mancha de sangue poderá significar: (i) arma do crime; (ii) instrumento de cozinha; (iii) um objecto/faca associado com uma substância/sangue, neste caso poderá ser um culto religioso, etc.; Ou ainda: (2) um vaso do século XIX com decorações: (i) a fabricação do vaso pode dissociar-se espacialmente do seu fabricante e conter decorações de uma origem anterior ou posterior a cultura das mesmas (decorações) ou até, possivelmente, do *tipo* de vaso. Nesses dois casos, a *narração* pluridimensiona-se de tal maneira que a sua leitura só poderá ser incompleta, embora indiscutivelmente os factos estejam presentes. Por isso, a *História-narração* é apenas a interpretação relativamente literal e não o *próprio acontecimento*, daí a razão dessa *História* ser interpretativa, e por conseguinte, longe de retratar o facto *tal qual é*, é apenas uma ínfima parte do registo parcial da *História*, uma vez que em todos casos, trata-se de *micro-história*.

Em relação a Origem do reino do Kôngo, apresentamos aqui algumas destas narrações: (i) Tradição Oral, principalmente no estudo anterior⁶³; (ii) Estrutura social, cultural, territorial e política⁶⁴; (iii) documentos escritos antigos

62 No seu prefácio ao nosso estudo intitulado *Etonismo: filosofar no belo muntu-angolano* (no prelo), o professor Álvaro Campelo escreve o que se segue: "...Lévi-Strauss, juntamente com os outros estruturalistas, propõe que a cultura, antes de ser acto, é pensamento, sendo que a estrutura do pensamento está na base dos elementos culturais." (Prefácio). Para maior compreensão aconselhamos a seguinte bibliografia: Marc-Lipiansky, M., *Le structuralisme de Lévi -Strauss*, Payot, Paris, 1973; Nadel, S.F., *La théorie de la structure sociale*, Editions de Minuit, Paris, 1970.

63 *As Origens do reino do Kôngo*, Luanda: Mayamba, 2010.

64 Esses elementos que definem o padrão formatado da interiorização/exteriorização de factos: perante um mesmo acontecimento – já o mencionamos – um chinês irá interpretar de modo diferente em relação ao Angolano, testemunhos do mesmo facto ao mesmo tempo. Agora, imaginemos que as testemunhas presenciem o facto em tempo desproporcionado e duração desigual. Como resultado, teremos duas

com grande importância como *objecto antigo*, e relativamente ambíguos quanto ao conteúdo. Decerto, são os três *tipos* de paradigmas que aqui analisamos para uma possível *História-narração* da Origem do reino do Kôngo. No entanto, ao longo da nossa análise, deparemos com diferentes curiosidades de grande interesse para o tema. Iremos realçar as principais.

Reconstruir o *social* daquilo que foi o reino do Kôngo está: (i) na tradição oral/provérbio; (ii) no subtexto das escritas antigas; (iii) no conteúdo da cultura material (principalmente) e imaterial.

A Tradição ainda continua presente entre as populações angolanas, mesmo para aquelas que vivem nas zonas urbanizadas. Por exemplo: em quase todas populações angolanas – salvo os euro-angolanos – a consideração familiar vai do tio materno para sobrinho, embora com fortes influências do racionalismo e realismo ocidentais.⁶⁵ Isso levaria a compreender que quando, por exemplo, os cronistas antigos (principalmente Rui Pina e Garcia Resendes) *narram* que o filho de Nzing'a Nkuwu teria substituído ao pai (já defunto) compreende-se que, ora estariam a servir-se da simples lógica da comunicabilidade (servir-se das mesmas bases sociolinguísticas⁶⁶ que os seus leitores), ora estariam a dar a cor *européia* num *facto não-europeu*. E hoje, dado que os paradigmas forjados pela tradição ocidental (sendo ele hoje a *origem* do património cultural e comportamental *quase* universal), as *História-narrações* por ele apresentadas vestem-se de uma grande dose de racionalismo ao ponto de muitos críticos optarem pela acusação de interferência cultural no discurso.

História-narração, no caso dos textos que descreviam os factos antigos testemunhados ocultamente pelos cronistas, apresenta uma outra dimensão de compreensão como *fonte*, mas também, como *facto interpretado* consoante padrões culturais totalmente diferentes dos padrões que, por um lado, produzem o facto já consumado, e por outro lado, estariam no epicentro da interpretabilidade (exercício que os cronistas se esforçam a cumprir com uma fidelidade imaginária).

Mas com respeito a *História-narração* da Origem, é preciso sublinhar um facto real e reitor da interpretação⁶⁷ dos cronistas: serão as *Histórias-memórias* que irão dar corpo a *História-narração* sobre a Origem. Nessa condição disponibilizamos duas prerrogativas: (a) interpretar directamente os suportes que sequeciam a *História-narração*, em vez de fundamentar-se nas matérias já examinadas; (b) buscar os suportes/padrões (culturas catalisadoras) das interpretações: *não-kôngo*,

versões convergentes a partir de ínfimas similitudes, soltas portanto, e fundamentalmente no subtexto.

65 Dois primos (linguagem ocidental) oriundos de duas pessoas que se identificam como irmãs, são chamados “primos como irmãos”. São esses neologismos que fazem as culturas integrarem-se.

66 Nas sociedades europeias, os filhos eram e ainda são herdeiros directos do seu pai. Logo, o destinatário não iria compreender que a realeza que é instituição do mesmo sangue, passe de tio materno ao sobrinho. Na sociologia (ou antropologia) portuguesa o sangue real é paternal/patriarcal, enquanto para os angolanos é maternal/matriarcal.

67 “O formalismo em si mesmo pressupõe o que é suposto explicar, a saber, a linguagem e a sua inteligibilidade. Como poderemos compreender um qualquer formalismo, se não se possuir a partida uma linguagem que permita abarcá-lo? O formalismo revela-se uma super-estrutura, uma metalinguagem cuja emergência é possível à custa de uma realidade mais profunda que é a linguagem natural. O mistério da linguagem permanece” (Meyer, M., *Lógica, linguagem e argumentação*, Lisboa: Teorema, 1982, p.45).

dos séculos XVI-XVIII (ocidental), e *kôngo*. Devemos, portanto, ter em conta a fragilidade da interpretação, da nossa parte, das versões já apresentadas. Isso evidenciará que a nossa busca é apenas uma tentativa de interpretação e, assim sendo, longe de uma verdadeira interpretação: (i) porque os informadores dos séculos XVI-XVIII não são os mesmos consultados por nós, pois fomos obrigados a basearmo-nos em informações de *segunda-mão*; (ii) o tempo que é mutilador de qualquer interpretabilidade, por assegurar a dinâmica que conheceu a *fonte*, coloca-nos numa dimensão de interpretação demasiadamente fragilizada em relação àqueles que as recolheu, isso por um lado. Por outro lado, a *História-memória* contada por aqueles informadores dos séculos passados não pode ser considerada como “facto” no sentido historiográfico do termo, porque distancia-se dos primeiros actores do facto e interpretadores dos factos. Isto é, em resumo, a tentativa que se pretende aqui poderá ilustrar apenas uma imagem (já) deformada como permissível *História*, embora encontrassem consideráveis sustentos solidamente disseminados em alternativos elementos da cultura e outras extensões sociais.

Para começar de forma concreta, consideramos alguns autores: Rui Pina, Lopez/Pigafetta, MS8o8o (Mateus Cardoso?), António Cavazzi, António Cadornega, Bernardo da Gallo, Raiumundo Dicomano⁶⁸, entre outros.

A *História-narração* de Rui Pina é uma das versões que os cosmógrafos antigos aplicavam ao Kôngo: ligação de Nilo, país de Preste João com o rio Zaire (rio Mwânza). O autor não expressa essa origem explicitamente, mas o espírito do seu texto obedece sistematicamente ou tenta juntá-la com a crença *não-kôngo* (católico/ocidental) de maneira sistemática.

Convém salientar que Rui Pina direcciona-se (no seu texto) a um *tipo* de leitores e preocupa-lhe sobretudo que seja compreendido por aqueles apenas. Por isso algumas inquietações permanecem: qual seria a sua experiência, caso ele tivesse realmente uma experiência no Kôngo? Ou caso ele se baseie no diário de um terceiro, qual seria a experiência destes no velho Kôngo descrito? Essas duas perguntas juntam-se a ideia da originalidade dúbia do texto. Ou ainda: qual é a lógica discursiva ou a lógica de argumentação do texto de Pina (ou pode ser o texto de Graça Resende)? Resposta: fora da lógica científica.⁶⁹ Contudo, deixa por detrás algumas considerações de grande interesse: (i) a *crença científica* dos cosmógrafos da época que proporciona explicações interessantes sobre a *história* da *História* como ciência; (ii) os propósitos religiosos que centralizaram a exploração do Kôngo estão patentes no seu texto; (iii) assim sendo as *narrações «verdadeiras»* pela forma (sobretudo) e pelo conteúdo (porque obedece a inteligibilidade *européia*) constituem *crenças falsas*⁷⁰ para quem as escreveu e para aqueles que as escutaram. E tendo em conta a socialização

68 No último volume dessa pesquisa aprofundamos a releitura desses autores e tantos outros que aqui não citamos.

69 Mayer, M., *Lógica, linguagem e argumentação*, Lisboa: Teorema, 1982, pp.13-14, 60-62, 99-103.

70 “... as *atitudes proposicionais* como saber, pensar, dizer, acreditar, supor, querer etc., são *referencialmente opacas*: elas não autorizam as substituições com base na sua referência, e o que elas denotam pode ser verdadeiro ou falso sem que isso implique o não sentido no seu uso”. (Meyer, M., *Lógica, linguagem e argumentação*, p.86).

consoante a civilização ocidental⁷¹, essas narrações parecem-nos como o único passivo que se pode recuperar do passado como «verdade» científica.

Parece-nos ser, também, o caso das narrações de Duarte Lopez e Filippo Pigafetta. São duas considerações que pretendemos enfatizar aqui: (i) a “canonização” pela Igreja católica (com poderes políticos) do texto depois de ter sido passado por correcções de pessoas que nunca conheceram o Kongo, com propósitos de fazer prevalecer a verdade religiosa e oxigenar uma postura científica. Dai justificar-se-ia o autoritarismo que este texto conheceu ao longo de tempo: embora outros cronistas tenham reconhecido a extensão do reino do reino do Kongo muito além das províncias que Lopez/Pigafetta (1591) referiram, as suas escritas parecem ser minimizadas pela maioria de autores. Por quê? Não será por ter a Igreja Católica “canonizado” o texto de 1591? Ou será por outro motivo: ser o livro mais divulgado (sagrado?) e a mais antiga⁷² de todas descrições do Kongo⁷³; (ii) o cunho pseudo-científico que sempre acompanhou os textos baseados nessa obra pode ser exposto de maneira seguinte: (a) as intenções de Duarte Lopez meramente comerciais serão purificadas pela titularidade académica de Filippo Pigafetta, grande geógrafo (da época) da conveniência do Vaticano⁷⁴; (b) os propósitos da crença irão absorver todas possibilidades da crítica (leitura científica), de modo que *um* certo positivismo nessa *narração*⁷⁵

71 Nos interessa considerar uma observação feita por Levi-Strauss: “A civilização ocidental estabeleceu os seus soldados, as suas feitorias, as suas plantações e os seus missionários em todo o mundo; interveio, directa ou indirectamente, na vida das populações de cor; revolucionou de alto e baixo o modo tradicional de existência destas, quer impondo o seu, quer instaurando condições que engendrariam o desmoronar dos quadros existentes sem os substituir por outra coisa. Aos povos subjugados ou desorganizados não lhes restava senão aceitar as soluções de substituição que lhes eram oferecidas ou, caso não estivessem dispostos a isso, esperar uma aproximação suficiente para estarem em condições de os combaterem no mesmo campo. Na ausência dessa desigualdade na relação de forças, as sociedades não se entregam com tal facilidade...” (*Raça e História*, Lisboa: Editorial Presença, 9ª edição, 2008, p.43).

72 Se for mais antigo, ele teria mais consideração de ponto de vista histórico. Ou seja o documento mais antigo contendo nele “certas informações” que as “informações mais recentes” não poderão ter. Partindo desse pressuposto, o livro tem muita importância histórica como “objecto”.

73 Curioso é ver António Cavazzi e outro afirmarem que Angola, Matâmba e Kongo (ele escreve Congo) constituem uma unidade territorial... mesmo de ponto de vista linguística... No entanto, os autores contemporâneos apegam sempre nas descrições de 1591 (Lopez/Pigafetta). Já fizemos alguma crítica a volta disso logo no primeiro capítulo deste texto.

74 Estamos aqui a fazer uma releitura crítica em relação a outro geógrafo, Galileu Galilé que irá desafiar a Igreja católica ortodoxa. Em algumas considerações que Raphaël Batsikama faz no seu *Voici les Jagas* (sobre este geógrafo), está nitida que fazia parte dos cientistas ao serviço de Vaticano. Confirmamos esse dado durante a nossa estadia em Florença (em Novembro/Dezembro 2009) nas nossas conversas com bibliotecários das históricas bibliotecas dessa cidade: Biblioteca Riccardiana, por exemplo.

75 “A obra de Duarte Lopes foi reeditada, traduzida ao latim, em 1598 e em 1624; versões holandesas aparecem em 1596, em 1638, em 1650, em 1658, em 1706, em 1722 e, sem indicação do ano, nas primeiras décadas do século XVIII. A primeira tradução inglesa viu a luz em 1597, foi reimpressa em 1745 e em 1752, e publicou-se outra tradução em 1881; nessa língua editaram-se também versões abreviadas da mesma obra em 1625, e em 1905, no *Hakluytus posthumus* de Samuel Purchas, em 1704, 1732, 1744 e 1752, nas quatro edições do primeiro volume da colecção de viagens publicada por J & J. Churchill, e em 1747, e no terceiro volume da colecção de viagens editada por Tomás Astley. Apareceu também, traduzida integralmente ao alemão, em 1597 e em 1609 e, de maneira abreviada, em 1628, em 1749 e em 1791. A primeira versão francesa integral só viu luz em 1883, mas no século XVIII já se tinha publicado um resumo do livro de Duarte Lopes na *Histoire Générale des Voyages*, do Pe. Prévost, a qual teve três edições completas, além de muitas outras abreviadas por João Francisco de La Harpe, e foi traduzida ao italiano, ao holandês e ao espanhol; em 1828 apareceu também abreviada, no volume XIII da colecção de viagens publicada por C.A. Walckenaer, a qual foi editada novamente em 1842. Por último, viu a luz em 1963 a óptima tradução francesa do professor Willy Bal. Finalmente, a primeira tradução portuguesa da *Relatione del Reame di Congo* imprimiu-se em 1951 e em 1949 será publicado em Lisboa uma reprodução fac-similar da edição *princeps* de 1591” (in *Descrição histórica de três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, pp-xi-xii).



(impressa⁷⁶ em texto/livro) permitirá uma aquiescência quase obcecada já presente no sistema de inteligibilidade⁷⁷ humano.

MS-8080 é um texto singular pelo seu conteúdo quase anónimo (próprio à Tradição Oral), embora na forma encontremos prerrogativas religiosas. A Origem do reino do Kongo aqui exposta parece obedecer à duas correntes principais: (i) a realidade endogénica sobre a *Origem* do Senhor de Mbânza Kongo (Mani Kongo); (ii) a interpretação e as circunstâncias da interpretabilidade dessa realidade endogénica por um padre católico.

Convém ilustrarmos brevemente a ocorrência histórica daquela época. Em 1624, ou seja, entre 1620 e 1630, o reino do Kongo estava em tensas pressões tendo em conta o tráfico de escravos e as lutas internas (fidedignas às tradições) em busca da *tranquilidade*. Tal como vimos, nesse período são quatro reis que vão reinar em Mbânza Kongo:

1) Dom Álvaro III, Mvik'a Mpangu Lukeni Iwa Mvêmba (1615 – 1622). Quando Luís Mendes de Vansconcelos (1617-1621) foi mandatado como governador de Luanda com a recente criação do reino de Angola (desde 1575), as relações entre Luanda e Mbânza Kongo agudizaram para o pior. Por um lado é o governo português, e por outro é o poder religioso católico. O Mani Mbâmba nessa época ainda é fiel ao seu rei africano. Eis o que António Cardonega nos conta das guerras nessa época:

Chegado que foi este Reino de Angola o Governador e Capitão geral Luís Mendes Vasconcellos...; foi provendo o novo Reino de Benguela e as suas fortalezas da Conquista de Infantaria e muniçoens, e como o seu ânimo era ampliar a Conqista e dispor algumas emprezas, que seu ânimo guerreiro lhe estava dictando, determinou fazer por huma vez a Conquista de Dongo...⁷⁸.

Isto é, o Kongo estará em alerta de guerra com o mandato de Luís Mendes de Vasconcelos, mesmo no início do mandato do sucessor deste, João Correia de Sousa;

2) Dom Pedro Afonso II, Nkang'a Mvika Iwa Ntûmb'a Mvêmba (1622-1624). Assim escreve Jean Cuveleir, “Don Pedro Affonso Nkanga a Mvika a

⁷⁶ É necessário que se tenha em conta, de modo igual, a importância de *documento escrito* naquela época. Tinha certa sacralidade enquanto *objecto* como se sabe geralmente, mas o seu conteúdo parecia conter grandes considerações. É por isso que os evangelhos que irão incorporar na *Bíblia* serão legitimadas como textos sagrados em relação aos outros textos não publicados. Nessa época, o texto de Lopez/Pigafetta continha todas possibilidades e todos motivos (suficientes) para que o seu conteúdo ganhasse uma sacralidade, enquanto algo positivado, isto é publicado. Portanto, com o patrocínio do Vaticano, prestigiando assim a obra, é relativamente compreensível que o seu conteúdo demorasse mais tempo independentemente das lacunas internas, falta de exactidão,

⁷⁷ Aconselhamos a nota supracitada de Claude Levi-Strauss: “A civilização ocidental estabeleceu os seus soldados, as suas feitoras, as suas plantações e os seus missionários em todo o mundo; interveio, directa ou indirectamente, na vida das populações de cor; revolucionou de alto e baixo o modo tradicional de existência destas, quer impondo o seu, quer instaurando condições que engendrariam o desmoronar dos quadros existentes sem os substituir por outra coisa”.

⁷⁸ Cadornega, A., *História das guerras angolanas*, T.I., 1940, p.83. Aconselhamos a leitura das páginas 83-98.



Ntumba Mvemba wayala Kongo mu mvu 1622-1624... Mvika a Nzinga ku mayanda ma Nzadi”⁷⁹. Como podemos ver, Don Pedro Afonso II seria descendente de Dom Afonso I, aquele que terá vindo de Norte com pai (Nzing’a Nkuwu), precisamente em Vungu. Eis a razão do seu biógrafo escrever – na famosa carta anónima de 1624 – que Búngu era o tronco da Origem dos reis do Kongo. Partindo do pressuposto que Nzing’a Nkuwu seria o primeiro rei cristão, essa versão parece valer. No entanto, parece imprudente generalizar a Origem dos reis a partir destes pressupostos. Mas vem a pergunta: por que *saber* a origem dos reis do Kongo? Este rei encontrará João Correia de Souza como governador de Angola e, tal como António Cadornega nos faz saber, foi nomeado com todo apoio da Fé católica.⁸⁰ Logo, justificar-se-ia que um padre mencionasse Búngu como Origem dos reis, a fim de legitimar perante a Fé católica que Dom Pedro Afonso II seria legítimo pelo sangue dos seus ancestrais (paternos). Aliás, o seu nome Ntumb’a Mvemba vem justificar a “Conquista de Panze Lungu”⁸¹, tal como o confirma a Tradição. E, isso era uma lembrança da aliança entre Dom Afonso I Mvemba Nzinga Nkuwu com os Soldados que Rui de Sousa deixou em Mbânza Kongo. Isso quer dizer, só pelo seu nome este rei identifica as tensões que se viviam naquela época: o trono real era disputado e os portugueses e os católicos imiscuíam nesses assuntos públicos do Kongo.

3) Essa linha de influência continuará com Dom Garcia Afonso I, Mvemba Nkanga (1624-1626) e mesmo com D. Ambrósio I Mvemba Nzinga. (1626-1631).

Somente compreendendo o decurso desses eventos que se poderá compreender a tendência religiosa e a carga da *memória colectiva* presente nesse manuscrito MS8080. Os factos influenciam, de tal maneira, a forma como é exposta a origem dos reis do Kongo.

Vejamos outros autores: Atónio Cavazzi missionou no espaço angolano actual e as suas anotações são de extremas considerações, como o faz observar (aliás) o seu prefaciador da edição de 1965, Francisco Leite de Faria. A sua versão sobre a *origem* do reino do Kongo pode ser, como o dirá Beatrix Heintze, uma compilação de informações recebidas, logo a sua *Descrição Histórica* seria um

79 Cuvelier, J., *Nkutama mvila za makanda*, p.51. Tradução: “Don Pedro Afonso Nkang’a Mvik’a Ntumba reinou no reino do Kongo nos anos 1622-1624... Mvik’a Nzinga é das regiões meridionais (inferiores) do rio”. Tratar-se-ia de uma descendência de Dom Afonso I, filho de Nzing’a Nkuwu. Pode, também, ser alguém dessa família (linhagem) exercer o poder em nome da descendência de Dom Afonso I.

80 Cadornega, A., *História das guerras angolanas*, p.99

81 “Ni Ntumba a Mvemba bena ku Lombo, Tungulula (Bangu)...” (Cuvelier, J., *Nkutama*, p.51). Tradução : « Chefe Ntumb’a Mvemba é oriundo de Lombo (ou mais precisamente Yombo/Mayombe), Tungulula (Vungu). Ou ainda, “Ntumb’a Mvemba. Esikulu dianene diakulumuna Nzambi zampungu vana Kongo dia Ngunga. Mwanza a Mbulu watalana ye Ma yombe maka-maka” (Cuvelier, J., *Nkutama*, p.49). Aqui Ntumb’a Mvemba é considerado como um instrumento grande através do qual originam Nzambi zampungu. Esta expressão poderia significar: (1) deuses poderosos. Ora, pelo que se saiba, os Kongo nunca foram politeístas. Partindo desse pressuposto, dir-se-á que estes “deuses poderosos” poderiam ser assimilados aos “Soldados poderosos pela superioridade em munições e armas” ter ganhado na conquista de *Panze Lungu*; (2) Nzambi zampungu pode também significar poderes ilimitados de Deus, e nesse caso, a versão liga a Fé católica (que Dom Afonso Iº abraçou e, em título de rei, fez aceitar e expandir para outras regiões) aos resultados que se foram verificados: queimar os *ídolos*, por exemplo.

trabalho de comparação de dados e não recolha de primeira mão. Ou como ela própria o escreve: “Em tais casos, temos sempre de contar com a possibilidade de (a) uma tradição ter sido forjada a partir de diversas versões recolhidas em diversos locais e em épocas distintas (com uma distância temporal máxima de várias décadas), de incorporarem (b) conhecimentos resultantes de fontes escritas e (c) memórias e experiências pessoais, bem como detalhes conhecidos apenas em segunda mão”⁸². “(...) Esta questão coloca-se, por exemplo, na avaliação de Cavazzi: sabemos pelo próprio que ele recolheu diversas tradições... dos Mbündu e depois as condensou numa única versão”.⁸³

O Padre António Cavazzi é empenhado, no seu texto, a professar a *verdade* tendo em conta a ética e, sobretudo, as exigências da vida que leva: padre, zeloso aos seus dogmas. Ao longo do seu texto ele continuará dogmático e sacrifica a *razão* em nome do dogma católico.

Assim sendo, podemos considerar a sua versão não só como uma *narração* mas mais especificamente como *História-compilação-de-narrações*.

3. História análise

Se partimos do pressuposto de que as narrações de Heródoto sobre os persas teriam objectivo de recordar os factos aos vindouros, é muito provável que não podéssemos diferenciar a História como Memória narrada e História como explicação da actualidade. Ambas interligam-se e propiciam a ideia de História como análise. Assim, por exemplo, os problemas actuais da identidade angolana justificar-se-iam com a colonização portuguesa, movimentos de libertação e outros factos recentes. A História passaria a desempenhar as funções de instrumento de medida para a compreensão das tensões.

É justamente na base desse pressuposto que os antigos missionários no reino do Kongo tentaram entronizar o rei em Mbânza-Kongo, depois de informarem-se junto das populações sobre as leis da sucessão. Tal como vimos, com Dom Afonso I Mvemba Nzinga, o sistema interno eleitoral kongo reagiu negativamente opondo em conflito de posturas os Mundequetes e os Mpânzu’a Lumbu. Essa história irá repetir-se, como já vimos atrás, com os reis que sucederam a esse último até Ndonga Beatriz tentar retomar o modelo constitucional do país. Os historiadores procuram, de igual modo, reunir uma larga quantidade de informação para “fabricar sua história” de acordo com a recolha, ou servem-se da análise qualitativa com eleição favorita das categorias compatíveis com a sua conveniência ou preferência.

Este é principalmente o caso de Jan Vansina, a propósito do que nos ocupa. Este autor situa a origem dos Kongo entre os Têke baseando-se na Tradição, na arqueologia, e dados antropológicos. Os estudos que ele publicou em 1963 são um exemplo de História-análise⁸⁴ que, como o tempo o mostrou, deu continuidade em

⁸² Heintze, B., *Angola nos séculos XVI e XVII*, Luanda: Kilombelombe, 2007, p.32

⁸³ Heintze, B., op cit., p.32.

⁸⁴ Vansina, Jan, “Notes sur L’Origine du Royaume de Kongo”, *The Journal of African History*, Vol. 4, No. 1 (1963), pp. 33-38

outro artigo, embora já com outros propósitos.⁸⁵ Até 1991 manteva suas principais posturas com a publicação de *Paths in Rainforest*, em Madison (EUA). Em toda a sua produção bibliográfica prevaleceu essa postura científica. Num dos seus artigos, que explicita a nossa tese sobre a origem meridional do Kongo, ao abordar a questão dos Zimbabweyanos⁸⁶ ele junta os Kongo e os Ambundu num mesmo grupo, os Lwalaba-Atlântico,⁸⁷ além de colocar outros grupos Pende, o Suku por exemplo, no grupo de Kwângu.⁸⁸

Ora, este último bloco afilia-se ao círculo zimbabweyano onde constam os Còkwe e Umbundu.⁸⁹ Alguns autores, como John Thornton⁹⁰, procuraram perceber as causas dos conflitos nos séculos XVII e XVIII⁹¹ a partir de predisposições comportamentais intrínsecos e extrínsecos. Este autor fez recentemente uma comparação interessante da Tradição Oral e os escritos através da análise da própria oralidade, sobretudo as recolhas de Monsenhor Jean Cuvelier. Comparando-a com os escritos, faz notar as pretensões do padre católico na adição dos seus próprios conhecimentos à Tradição conforme publicada em *Nkutama mvila za makanda mu nsi'a Kongo*.

Na História análise, a palavra Kongo é geralmente considerada na sua redução local: Mbânza-Kongo, cuja população é Akongo ou Mexi-Kongo ou, ainda, geralmente Bakongo. Neste aspecto, o Kongo será totalmente diferente de Mbata, Nsoyo, Mpângu, Lwângu, etc., independentemente da sua unidade territorial, tal como rezam as tradições dos próprios Kongo (dos naturais do Mbânza-Kongo) e dos outros povos (Bambata, Basolongo, Balwângu, etc.).

Aqui identificamos a lacuna fundamental da História Análise feita inicialmente pelos não-Kongo: confundir Kongo-país, e o *kikongo* como o falar de Mbânza-Kongo. Na dimensão histórica, contudo, Kongo seria um território politicamente centralizado (com sistema federal), com presença de diferentes dialectos ou línguas aparentadas.⁹² Nesse aspecto podemos dizer que é desconhecido o verdadeiro *modelo* de língua do reino do Kongo, porque na análise linguística podem depreender-se diferentes modelos aí convergentes: *kimbundu*, *kiyâka*, *kiyômbe*, *kiwumbu*, *kiteke*, etc. Seria nessa base que o *kikongo*, ao ser consi-

85 Vansina, Jan, "More on the Invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda", *The Journal of African History*, Vol. 7, No. 3 (1966), pp. 421-429; Vansina, Jan., *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Ed. Universitaires du Congo, Lubumbashi-Kinshasa-Kisangani, 1966, p.45-52

86 Vansina, J., "Western Bantu expansion", in *Journal of African History*, London (2), 1983, pp.129-145

87 Burton, W.F.P., *Luba Religion and Magic in Custom and Belief*. Tervuren, Ann. in-8, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961, pp.11, 14 ; Carvalho, H.A D., *A Lunda ou os estados de Muatiânva*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1890, p.19.

88 Vansina, J., *Les anciens royaumes de la savane*, Leopoldville, 1965, p.30. Parece-nos que este autor reconsiderava as aceções dos seus artigos (pesquisas) anteriores.

89 Baumann, H. & Westermann, D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris : Payot, 1957, pp.153-172. Estes autores chamam: bloco de Congo Sul.

90 Thornton, J. K., "The origin and early history of Kongo", in *International Journal of African Historical Studies*, Vol., 34, nº1, 2001

91 Trata-se da sua tese: Thornton, J.K., *The Kingdom of Congo: civil war and transition, 1641-1718*, Madison: The University of Wisconsin, 1983.

92 Uma boa referência para isso seria a tese de doutoramento defendida na Universidade de Louvain, Bélgica: Nyemwe, Ntita T., (1981): *Le français et les langues nationales au Zaïre; problématique d'une approche sociolinguistique*. A partir desse exemplo, poder-se-á compreender a problemática sociolinguística das línguas zimbabweyanas de Angola.

derado a língua do reino do Kongo, será reduzida apenas ao falar de Mbânza-Kongo. Os próprios falantes Kongo pensam ser a variante de São Salvador que unificou as demais variantes do kikongo.

O Instituto de Línguas Nacionais localizado em Luanda dispõe de gramáticas de línguas como cõkwe, kikongo, kimbundu, lyumbundu, mas lá não encontramos, por exemplo, o *!Kung*. Theophile Obenga⁹³ sustentou este facto à sua maneira, notando que existiria um *pré-modelo* que determina esses modelos, que ele chama de *proto-zimbabweyano*.⁹⁴

Nesse Instituto notamos que os estudos existentes são relativamente antigos e precisam de actualização urgente, em convergência com os avanços acumulados pela pesquisa do século XX. Por outro lado, não apresenta estudos comparados substanciais, pois nota-se a prevalência de analogias gramaticais, lexicais e semânticas antigas nos documentos disponíveis. Por exemplo: 1) cõkwe: *tumba/tûma/hûma*; kikongo: *tumba/tûma*; kimbundu: *tûma/humba/tumila*; lyumbundu: *tumila/tuma*; 2) cõkwe: *muloji*; kikongo: *ndoki*; kimbundu: *muloji*; lyumbundu: *omuloji/omuloji*; 3) cõkwe: *hânga/vânga*; kikongo: *vânga*; kimbundu: *vânga/hânga*; lyumbundu: *vânga/bânga/hânga*. Citamos estes exemplos para indiciar a dinâmica dos *modelos* de línguas que encontramos em Angola. Todas estas palavras indicam uma ancestralidade linguística comum muito evidente: 1) *tum/hum*; 2) *loj/lok*; 3) *hân/vân*. Curiosamente estes estereótipos são largamente encontrados nas línguas dos *!Kung*. Será *!Kung* o ancestral comum dessas línguas? A pesquisa futura de linguísticas e historiadores certamente o há de revelar.

Para a História-Análise, quanto as origens, os elementos linguísticos determinaram vários modelos. Mas para aqueles que optam por essa via, diremos que as comparações dos modelos não estabelecem já, pelo menos canonicamente, um modelo ancestral. Estabelecer este modelo ancestral seria um bom começo para se localizar um dos epicentros da proveniência dos zimbabweyanos.

Vamos abrir um parêntesis para ilustrar alguns elementos linguísticos que estão actualmente em conflito com a posição da história. No Tratado de Simulambuku,⁹⁵ por exemplo, figura Ma Mbôma na cabeça da lista. Mas de que

93 Obenga, T., *Les bantu*, Présence Africaine, Paris, 1985

94 Théophile Obenga fala de *proto-Bantu* que localiza o maior bloco ao Norte de Equador. Para este autor e muito outros, os Bantu seriam originários de Norte, provavelmente no actual Deserto de Sahará que era uma grande floresta. As populações terão emigrado por causa da desertificação. Entre estas populações constavam o grupo Kongo cujo ponto de partida seria no lago Chary (Chade actual), que terá sequenciado Zaire. A maioria dos etno-historiadores do Congo Brazaville e de Congo-Kinsâsa defendem essa posição.

95 Famoso, polémico e pertinente é o Tratado de Simulambuku, de 1/2/1885 (22/01/1885) que, o que é curioso, não parece ter sido oficialmente publicado nem antes nem sequer nas colecções oficiais da «Legislação Novíssima do Ultramar». Por Portaria 730 de 27/6/1913 Boletim Oficial 26, foi criada a Circ. de Cabinda, da Intendência do mesmo nome. A sede do Distrito do Congo se encontrava em Cabinda e foi transferida para Maquela do Zombo, por Decreto 3365, de 15/9/1917. “Com a junção dos Distritos de Zaire e Congo, sob a designação de Distrito do Zaire-Congo, a Intendência de Cabinda ficou directamente subordinada ao Governador-Geral de Angola – P.M. 1, de 28/6/932, Boletim Oficial 26 (2º Supl)” (Milheiros:1972,p44) cuja representatividade encontrava-se em Luanda.

Se recuamos ligeiramente no século XIX, veremos que o reino de Ngôyo que proclamam os Portugueses em apoio de algumas famílias na comuna de Ngôyo (em Cabinda actual) tentam separar a ligação embrio-

Mbôma se trata? Será Mboma de Matadi? Nossa pesquisa de campo revelou que uma grande parte de Ngôyo (de Mbanda Nsi ou Banana) até Kakôngo (até provavelmente os Vili) do reino Luladi (Congo-Kinsâsa = Luwôzi e Congo-Brazzaville = Luladi) considera-se Mbôma tendo linha de conta a antiga administração territorial (Kifuka/Mumvuka). Contudo, mesmo existindo largas e copiosas provas, não é fácil explicá-lo. Sobretudo porque se sabe que para alguns os seus ancestrais são originários do Norte ou Noroeste, e para outros eles são originários do Sul ou de Leste.

Durante a luta de libertação de Congo Brazzaville essas populações (já fortemente divididos) lançaram-se nas lutas fratricidas, por pura ignorância. O facto voltou a repetir-se na época de Pascal Lissouba e Bernardo Colelas⁹⁶ quando os Bambôma consideraram os Bakôngo (Kakôngo) como inimigos. Como podemos ver, a politização desse problema já consolidou discordâncias profundas e complexas no tempo actual. Mas não é o único caso.

Em Angola precisamente – onde nos é possível falar com relativa propriedade – pode-se citar o caso dos Ambûndu, falantes da língua *kimbûndu*. O antropólogo Virgílio Coelho publicou suas pesquisas em que considera os Ambûndu (Tumundôngo, na sua terminologia) como populações diferentes⁹⁷ ao resto das populações que habitavam o espaço do antigo reino do Kôngo.

A ordem mundial dos séculos XV-XVII deve ser aí considerada para compreendermos inicialmente a história da África daquelas épocas. Quando Paulo Diaz vinha para Kwânza, o rei de Portugal tinha-lhe ordenado conquistar a

nária entre Mbânza-Kôngo e Ngôyo. Mas as organizações políticas tradicionais dispõem de um sistema que não permite facilmente esse afastamento. Ora, Luanda – desde século XVII – era tido como “país dos assimilados revoltosos” perante Mbânza-Kôngo. Já no início da luta armada para libertação de Angola, UPA/FNLA (como já comentamos) as estatísticas indicam não haver boas relações com o MPLA, de modo que quase todos que criaram organizações políticas em Cabinda originaram da UPA. Quer dizer, traziam com eles as sequelas ideológicas da UPA perante o MPLA que nasceu (como já vimos) em Luanda e na metrópole. Tido como agente da assimilação, MPLA terá problemas sérios com a incorporação dos nativos de Cabinda. É o caso de Henrique Nzita Tiago que, ainda que ameaçado de ser expulso do seu exílio no Congo-Brazzaville, preferiu não aderir ao MPLA. A sua insistência fez com que, mais tarde, outros elementos das associações políticas de Cabinda, começassem a ingressar no MPLA. Aparentemente, alguns elementos da FLAC terão ingressado no MPLA nos princípios de Novembro de 1969, tal como ALBERTO MINGAS, A. CRUZ, PITRA PENA, PEDALÉ, HENRIQUE TEMBO, AFONSO TUTI, ALBERTO BRÁS, JOSÉ FRANCISCO WOLF” (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. N.º 203/66, u.i., n.º 3518, folha 36). No princípio de 1972, os de Cabinda manifestavam-se contra a presença do MPLA dizendo que este partido não tinha nada a ver com o distrito de Cabinda a ponto de reclamar seus conterrâneos cabindenses que foram enviados a Leste de Angola (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. N.º 203/66, u.i., n.º 3518, folha 16). Pois, estamos aqui perante o descontentamento dos nativos de Cabinda ver seu território ser “anexado” legislativamente e depender duma região que consideram “alienado” sob égide de MPLA, durante o período da luta para libertação.

Para completar isso, citamos o Diploma Legislativo n.º 571 de 24/2/1934 que criou o Distrito de Cabinda, suas subdivisões, etc. Portaria 15359, de 12/1/1968 (Bol. Ofic. 10) e Decreto 50/71, de 23/2/1971 (Bol. Ofic. 57) afirmam que Cabinda é Distrito da Província de Angola o que justificaria o art.2 do Acordo de Alvor, pois seria a razão da ausência da FLEC em Janeiro 1975? É por isso que a petição de Franque para independência de Cabinda sob arquivo (A/AC.109/PET.1087) foi enquadrada no ficheiro de Angola (PIDE/DGS, “Comité Revolucionário de Cabinda”, proc. N.º 203/66, u.i., n.º 3518, folha 5). Por fim citamos a Constituição Portuguesa de 1933 no seu n.º2 do Art.1 (Garantias Fundamentais) que diz claramente que Cabinda é distinta de Angola. Há ou não vigência do Decreto 50/71 assim como Portaria 15359 de 1968 nessa Constituição de 1933? Ou haveria alguma caducidade nessa Constituição? Contradições?!

96 O Dr. Estanislas NGODI no Fellow African African Studies de 5-30 Janeiro de 2009. O autor pode ser contactado através do seu e-mail: ngodi-estanislas@yahoo.fr ou Caixa Postal 14812, Brazzaville, Congo.

97 No sentido de um Estado aparte.

submissão das populações daquela região à coroa portuguesa.⁹⁸ Para nós, apenas assim faz sentido que o país Angola tenha nascido como um “outro” país que nada teria a ver com o Kongo. No entanto, mesmo assim os monarcas Kongo continuavam a mencionar nas suas cartas que eram também “Senhor dos Embundu”.⁹⁹

O trabalho de Virgílio Coelho tenta provar a existência substancial de um “Reino” Ndóngo nos escritos dos séculos XVI, oferecendo por isto uma leitura muito interessante sobre Luwânda que, na sua opinião, não pertenceria ao reino do Kongo como território, mas sim ao “reino” do Ndóngo. Contudo, de acordo com os dados históricos, Luwânda é uma parte de Mbâmba (província do reino do Kongo), de onde provinha por exemplo os *jijimbu* (nzîmbu), a moeda do reino do Kongo.¹⁰⁰ De facto os documentos antigos provam largamente a pertença de Luwânda¹⁰¹ e seus *jijimbu* ao trono do Kongo.¹⁰² Assim, por exemplo, Cavazzi considera que os reinos de Matâmba, Angola (Ndóngo, país de Ngôla) e Kongo constituem um só reino.¹⁰³

Não devemos esquecer que a Europa feudal influenciou os estudos e escritos dos séculos XVI e XVII.¹⁰⁴ Do ponto de vista antropológico, o autor angolano tenta mostrar que os *jijimbu* não tinham importância económica entre os Ambundu, senão prover o alimento que contêm, as *mabanga*. No entanto, tanto *dibanga* quanto *jimbu* significam *moeda* não só em kimbundu, mas também em kikongo. Assim, por exemplo, *itari’a imbâmba* ou *jibânga ja imbâmba* significa “riqueza que se vai buscar (trabalhando) a Luanda” para as populações de Kwanza-Sul e Malange.

Ora bem, *mabanga*, que é sinónimo de *nzîmbu* e de *itari*, significa *dinheiro*, *moeda* ou *riqueza/trabalho* em kimbundu e em kikongo; *imbâmba* significa, em kimbundu, terra de cultivo como de riqueza¹⁰⁵, justamente porque Luwânda era parte integrante da região kongo de Mbâmba. É verdade que Ndóngo tinha um poder centralizado (Hongo) na época dos Portugueses, e mesmo alguns tempos antes.¹⁰⁶ Mas nada disso faria dele um “reino”, um *Estaatvolks* separado do Kongo.

98 Ver a tradução francesa de Pigafetta/Lopez: 1883, p.64.

99 [MS da Biblioteca de Évora, Cod CII/2-20 n.º103 *apud* Paiva Manso, V., *História do Congo (Documentos)*, p.6. De modo igual, veja António Brásio na sua *Monumenta Missionário Africano*, III, p.260]

100 Pigafetta/Lopez: 1963, p.25

101 Mesmo com a criação de Angola, o MS-8080 da Biblioteca de Lisboa (1624) ainda mencionava os limites do reino do Kongo dessa forma: “Congo he hum Reino Christão situado na Ethiopia Occidental, da banda do sul: sua costa se estende da boca do rio espantoso Zayre até alem do rio Coanza, por espaço de cinco grãos” (Brasão, A., *História do reino Congo*, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1969, p.15.

102 Cuvelier/Jadin, *L’ancien Congo d’après les archives romaines. (1518-1540)*, IRCB., Bruxelles, 1954, pp.263-268; Darteville, *Les Nzîmbu monnaie du royaume de Congo*, Soc. Roy. Belge d’Anthropologie, Bruxelles, 1953, p.109

103 Cavazzi, A., *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Angola e Matamba*, Vol. I, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, 1965, p.15

104 Talvez seja uma explicação dos cronistas citar outros “reinos” circunvizinhos ao do Kongo e que, ao mesmo tempo, pagavam tributo ao Mani Kongo. Essa opção poderá justificar-se com o nascimento dos reinos de Angola (Ndóngo), de Lwângu, de Ngôyo, etc.

105 Ver o dicionário de António da Silva Maia, da edição de 2009, p.220,450,569

106 O herói fundador do “reino” Ndóngo que era ferreiro é um típico Kongo que se pode encontrar nas outras populações tendo vínculo com reino do Kongo, tal como o exemplo dos Pende: De Sousberg, L., «Le forgerons et fondeurs de fer chez les Bapende et leurs voisins» in *Zaire*, Vol. IX-1, Janeiro 1955, pp.21-23; Hauenstein, A., “L’Ombala de Calulembé”, in *Anthropos*, Vol.58, 1963, pp.51 ; Lamal, Fr., *Basuku et Bayka des Districts Kwango et Kwilu*, Musée Royal Congo Belge, Tervuren, 1965, p. 14, 16-17, 21, 27; Mertens, J., *Les chefs couronnés chez les Bakongo orientaux*, I.R.C.B., Bruxelles, 1936, p.43;

Na corte de Mbânz'a Kôngo existia um Ministro das Relações Exteriores que se chamava Mani Ndôngo, em extrema ligação com Mani Mbâmba. Assim como as demais regiões territoriais e habitantes que compunham o reino do Kôngo, Ndôngo dispunha da sua particularidade antropológica e linguística (Yaka e Teke, para alguns autores como Vansina, seriam tribos diferentes dos Kôngo). Razão pela qual a autoridade partia de *jisoba*¹⁰⁷ (chefes de aldeias) aos *jimbânza* (chefes de territórios), conforme bem o demonstra o antropólogo Coelho.¹⁰⁸

A divisão territorial administrativa do antigo reino do Kôngo era constituída de **Kinkosi**, província; **Kimbuku**, Município; **Kikayi**, Território; **Kifuka** ou **Mumvuka**, colectividade local, isto é, Comuna. Encontrando-se **jiSoba** e **jiMbânza** no Ndôngo, isto quer dizer que este seria um **Kifuka/Mumvuka** na dimensão territorial administrativa do reino do Kôngo. O professor Martins apresenta-nos um manuscrito redigido pelos sobas detentores do título Ngôla, em Malange,¹⁰⁹ em que os Ngôla mencionam Kôngo como seu ancestral comum.¹¹⁰ Acontece que, durante o século XIX, com a colonização científica portuguesa (onde Bazômbô passou a ser uma tribo diferente da tribo dos Solongo: ver José Redinha¹¹¹) a balcanização científica terá sido tal que orientou (mais tarde) a euforia independentista de Angola. Há a registar, entre outras tendências daí resultantes, a seguinte: FNLA passou a ser partido dos Bakôngo; MPLA partido dos Ambûndu e UNITA partido dos Umbûndu. Assim passara a não fazer sentido que os Ambûndu fizessem parte da mesma família Kôngo ou Umbûndu.

Não temos actualmente noção de quanto disto também terá, ou não, resultado uma tendência ou necessidade científica de justificar um “reino independente” para Ndôngo no território constituinte da actual geografia de Angola, mas factos há que mostram a relação dessa tendência com uma concepção balcanizadora colonial dos espaços colonizados. Parece-nos que é nisso que se justifica melhor a terminologia **Akwândôngo** e **Túmundôngo** que Virgílio Coelho utiliza para dizer Ambûndu (Kimbûndu: Estermann e Redinha), e com razão.

Colard, J.H., «Notes sur les Batsamba», in *Congo*, T.I., nº4, 1930, Bruxelas, pp. 526-527; Soret, M., *Les Kongo Nord-Occidentaux*, P.U.F., 1959, p.18, 23; Struyf, Y., «Kahemba, envahisseurs Badjok et conquérants Balunda», in *Zaire*, Vol II, Avril, 1948, pp.357; Vansina, Jan, “Notes sur L’Origine du Royaume de Kongo”, *The Journal of African History*, Vol. 4, No. 1 (1963), pp. 35-36; Weekx, G., «La peuplade des Ambundu» in *Congo*, T.II, nº1, Juin, 1937, Bruxelles, pp.16-17 ; nº2, pp.127-129.

107 *Jisoba* parece-nos um termo do antigo kimbûndu, que a sua vez derivava dos Umbûndu. Na Idade Média, *osoma* lyumbûndu parece existir até Kisâma, relativame nas regiões meridionais da bacia do Medio-Kwânza. Esse termo designa a autoridade incial da escala administrativa. Por essa razão este termos estará ainda em vigor nos textos dos séculos XVII-XVIII séculos.

108 Coelho, V., “*Em busca de Kabasa!*”..., 2010, p.187

109 Martins, M.M., “A história de um *sobado* de Malanje: um caso de cooperação luso-angolana no século XIX” in *Revista da Universidade Internacional*, nº1, 1995.

110 Curiosamente, Jan Vansina menciona que o Ancestral dos Luba chama-se Kongolo. Coincidência? Parece que não, para quem os Ambûndu teriam influência das populações vindas do império de Luba, nas terras orientais.

111 Para ilustrar bem: (1) os Zombo, os Ambûndu, por exemplo, eram como os Lisboetas de Telheiras ou Odivelas. Mas foram feitas tribos, e as suas circunscrições consideradas como “reinos”; (2) os de Mbânz'a Kôngo se chamavam Kôngo ou Bakôngo termo que, pela dimensão nacional, era aplicado a todos habitantes do território do Kôngo. Ora, como Lisboeta é diferentes de Portuense, o que não se verificava na realidade *kôngo* ainda desconhecida, a balcanização será possibilitada.

No seu livro *Raça e História* Levi-Strauss faz-nos perceber como se dá a “criação” de novas etnias ou tribos a partir das diversidades internas duma mesma etnia/tribo.¹¹² A teoria de Axi Mundi¹¹³ justificaria, portanto, um certo “reino” de Ndôngo como o epicentro de várias populações ou *baixa das comunidades*, como aliás as próprias populações o entenderiam (ver dicionário de António da Silva Maia: 2010, p.91¹¹⁴; 152¹¹⁵). Mas pretender que Ndôngo foi um reino diferente do espaço Kôngo, mesmo antes da chegada dos Portugueses (e mesmo quase um século depois), estaríamos diante de uma tese que precisará ainda provas históricas extraordinárias. Falar de um “reino” do Ndôngo, tal como estamos a referir, levaria inevitavelmente a uma “micro-etnologia” cuja comprovação deve ser necessariamente delegada à futura pesquisa histórica.

Hoje por hoje, falar em reino do Kôngo constitui ainda a macro-etnologia¹¹⁶ possível, uma vez que os Ndôngo, assim como os Mpângu, são nele incluídos inescapavelmente. Se não diferenciarmos essas duas dimensões (micro/macro) logo a partida, estaremos sujeitos a lacunas comprometedoras das quais só sairemos ao custo de muita investigação. Graças ao trabalho de uma certa micro-etnologia, feliz ou infelizmente ficou hoje evidente que este reino (sem aspas) ganhou a sua independência em relação o Kôngo, e as suas populações passaram a constituir uma certa unidade antropológica coerente. Mas só isto não basta para confirmar os factos da origem histórica mais antiga.

Voltando ao tema da História-Análise, é assim justificada a incompatibilidade entre a dimensão histórica desses reinos no passado e a dimensão actual das sequelas dos mesmos. Raphaël Batsikama argumentava que era inconcebível o “pequeno” Portugal compreender um reino africano que se estendia num território geográfico tão largo como o reino do Kôngo. Por um lado, porque não podia compreender que o espaço territorial de um município do reino do Kôngo seja do tamanho de todo Portugal. Também esse Portugal, feudalista, não poderia compreender a extensa autoridade de um Mani Kôngo. Como consequência foram criados reinos independentes como Mbata, Nsoyo, Okânga Kongo di Amulaka, etc. Por outro lado, foram conquistados territórios, que os colonos transformaram em independentes¹¹⁷ reinos de Angola (Ndôngo), de Lwângu, de Ngôyo, etc. Isso aconteceu nos séculos XVI, XVII e XVIII. Ora, antes dessa época, o reino do Kôngo e os outros “reinos” obedeciam a uma dimensão histórica actualmente ainda desconhecida. Apenas poucas e pequenas

112 Levi-Strauss: 2008, p.15

113 Eliade: 1969, pp.24-30

114 Baixa se diz **Hônga** ou Ndônga ou ainda jîNdônga.

115 Comunidade diz-se **Hôngele** em kimbûndu.

116 Partimos do pressuposto que se o Kôngo constitui as balizas da civilização *kôngo*, e que nela encontramos uma variedade infinita de diferenças, isso leva-nos – embora pecamos por isso – a considerar as particularidades por *micro-etnologia* ou *micro-história*. E o Kôngo passará por *macro-etnologia* ou *macro-história*. Consideramos por Kôngo, não o conceito que herdamos das escritas de Lopez/Pigafetta, mas sim da tentativa reconstrutiva que apresentamos logo no primeiro capítulo deste texto.

117 Este autor aborda esta questão no seu *Voici les Jagas*, num capítulo que tão-somente reestrutura a história das secessões de Angola, Lwângu, Kakôngo, Ngôyo. Num dos manuscritos em kikôngo, o autor aumenta a secessão de Benguela.

luzes nos são perceptíveis graças aos estudos dos usos e costumes, particularmente na antropologia cultural (e mesmo na antropologia física), e sobretudo na linguística.

A dimensão histórica actual desses reinos é afectada de tendências políticas, tal como já tentamos mostrar anteriormente com Congo-Brazzaville e Angola. Como disse, as luzes ainda perduram na antropologia cultural e na linguística, principalmente. Mas partindo do facto histórico de que África foi balcanizada, e tendo em conta a balcanização consequente das populações dentro das mesmas repúblicas-colonos, não podemos ignorar esse dado na busca das soluções para as divergências e dúvidas históricas sobre o nosso passado histórico comum. Teses de doutoramento e dissertações de Mestrado (até mesmo monografias de graduação) têm dado actualmente o seu contributo abordando de forma rigorosamente parametrizada essas questões. Hoje já sabemos que considerar os Ambundu como Kongo (cidadãos do antigo reino do Kongo) pode representar apenas uma tendência: difusionista para os cépticos, e hiper-difusionista¹¹⁸ para os mais ortodoxos.

Mas que doravante se tolere, portanto, as abordagens “micro-antropológicas” e “macro-antropológicas” para se ampliar cientificamente o progresso desta empreitada é muito desejável, se não necessário. Só assim será possível retrabalhar temas caducos como o reino do Kongo que “ia de Sette Cama até nas regiões de Alto-Zambeze” (Denise Paulme). Há a necessidade não só de retrabalhar sobre os mesmos temas, mas também de redefinir os paradigmas que institucionalizaram as velhas histórias da África, particularmente de Angola, onde centralizamos os nossos estudos.

Em 2006 Mawete Makisosila defendia que a linguística de Ferdinand de Saussure não poderia ser capaz de suficientemente estudar as línguas africanas. Naquela altura consideramos esse discurso de sensitivo e extremista. Mas hoje parece que faz muito sentido, de alguma forma. Os padrões que os linguistas encontram em qualificar o *kimbundu* e o *kikongo* como duas línguas apenas aparentadas, não obedecem critérios de classificação mais aceites. Para ilustrar isto basta citarmos as línguas indo-europeias que, se no passado tiveram e influência nos estudos de várias línguas, hoje até a própria designação já parece imprecisa. Hoje dá-se agora atenção a constatação tardia de que as línguas da Europa e da Ásia terão partido de vários pontos nucleares, o “indo-europeu” sendo um deles.

No caso da África, a escola de Cheikh Anta Diop sobre as línguas proto-egípcias, que na verdade são línguas dos Negros de África¹¹⁹, levaram ao surgimento de outras escolas. Théophile Obenga, por exemplo, lançou uma pesquisa sobre a arqueologia linguística das línguas africanas e localizou alguns pontos nucleares entre várias línguas do continente. Alguns desses pontos já são encontráveis em Guthrie, em Baumann e em Westermann. Para estudá-los bem, precisa-

118 Presenciei um diálogo de cinco intelectuais em Paris em 2006 que falavam de Raphaël Batsikama. Uns defendiam que era hiper-difusionista que desconhecia os documentos escritos. Mawete Makisosila defendia uma outra visão, que defendo hoje. Os paradigmas que definiram os estudos históricos e antropológicos estariam de longe compatíveis na leitura lógica. Exemplo: a linguística de De Saussure não conceberia que *kimbundu* seja um dialecto de *kikongo*.

119 Diop, C. A., «As origens dos antigos Egípcios» in *História Geral da África*, Vol.2, Unesco, Paris, 1983

se dos mesmos preceitos linguísticos, mas com grande dedicação e pesquisas trabalhosas dos próprios Africanos.

Assim, por exemplo, para um linguista clássico seguidor de Saussur, 1) não fará sentido que **Yolo** provenha do verbo *yowelesa*; 2) **Nkuwu** de *kuyuluwila*; 3) que **Kondo** seja variante de **Kongo** e que ambos derivam de *kona*¹²⁰; 4) que **Didi**, **Yili** e **Lili** sejam variáveis da conjugação do verbo *kudila*: chorar.

Perante estes comportamentos linguísticos do *kikôngo* e seus dialectos, impõe-se uma análise quantitativa para se encontrar as leis linguísticas competentes ou, talvez, estabelecer teorias mais gerais. Temos defendido, graças a estudos ainda em andamento, que em Angola desenha-se duas correntes de língua/população: (1) os rios Kuvangulu (Kubângu) e Kwânza parecem determinar a dinâmica das línguas zimbabweyanas com forte influências dos *!Kung*; e (2) os rios Mwânza (Zaire/Congo) e Kwânza aparentam determinar, de modo igual, a dinâmica das línguas do rio Kwângu.

Este triângulo gera certo comportamento das línguas angolanas já notado nas observações de Roger Bleench em sua investigação sobre os *!Kung*. Ele apresenta duas hipóteses muito interessantes:¹²¹ (1) as linhas de migrações de *povos pastores* com características dos *!Kung* partem de Zimbabwe e Katanga para Angola, precisamente nas províncias de Moxicos e Lundas, para as províncias de Kunene e Kwando-Kubângu¹²²; (2) também, o autor assinala uma continuidade de Sul para Norte, partindo de Damaraland para o Planalto Central, e até aos arredores do reino do Kôngo.¹²³

É necessária uma certa micro-linguística, micro-antropologia e micro-história para o fornecimento de dados copiosos o suficiente para ajudar os futuros estudos a descobrir o comportamento histórico, linguístico e antropológico dos dados já disponíveis.

A história da origem do reino do Kôngo é possível por três prismas: (1) partindo da tipificação História-memória, História-narração e História-análise chega-se a muitos dados úteis na construção da nossa identidade histórica. Se

120 *Ngongoma (Khongoma)* “is the name of narrow ravine, and that is what the name means, cognate with the Kung (N2) word */kōŋ-/kōnō, /kon-/kōnō, /ko/konu* “ravine, water running between steep bank” De acordo com Bleek citado por Peter Rapper da University of Free State de África do Sul (*apud* Bleek, Rapper, P., “Descriptive Zulu placenames of San Origin”, in *Names, African Names Society*, 2009, Vol. 5)

121 Bleench, R., “Was there interchange between Cushitic pastoralist and Khoisan speakers in the prehistory ou Southern Africa and how can this be detected?”, in Mohlimg, W. & Fleisch, A., *Sprache und Geschichte in Afrika*, 2007., p.3

122 Esse itinerário é verificável com as pinturas rupestres. Só que deste propósito, são três linhas: (1) de Kaudum (Namíbia/Botswana) para Kwându-Kubângu até ao coração da província de Bié; (2) de Tsínga (Namíbia) para Benguela; (3) da Zâmbia até Moxico, transpondo o rio Kwângu.

123 Há uma consistência da presença dos *!Kung* entre as populações do Sul quer na cultura material como imaterial. É o caso de *Kikôndi*, uma estatueta entre os Kwanyama, Handa, ... cuja versão de Nkisi Nkôndi entre os Kôngo apenas ilustraria a sua proveniência. No nosso estudo anterior (*As Origens do reino do Kôngo*), afirmávamos que Ma Nkônde seria o *herói civilizador de Lwângu*. Ora, se os Còkwe têm Makônde como primeiro “rei”, seria mais provável que a sua origem seja ao Sul, entre os Handa, Kwanyama, os Tsínga. Entre os *!Kung*, *Ji-Hôndji* designa o espírito da fertilidade que todo responsável da circunscrição deverá possuir. Talvez voltemos a abordar o assunto num trabalho para efeito. Pode se ver essa figurinha *kikôndi* no Museu Nacional de Antropologia, na sua exposição permanente sobre as populações do Sul.

por um lado, essa origem subdivide-se em Sul, Leste e Norte em relação a actual Mbânza-Kôngo, por outro lado a exploração desses dados ainda não apresenta a coerência metódica final. Há muito trabalho a ser feito. Uns preferem limitar-se num só tipo, outros optam pela correlação dos três. (2) partindo tão-somente de escolas a volta dessa origem, questiona-se se trataria-se de várias *origens* tal como o fizemos no estudo anterior (*As Origens do reino do Kôngo*), ou existiria uma *Origem* primordial? Preferimos delimitarmo-nos numa só escola tendo em conta os resultados da investigação que aqui nos ocupa, a do Sul. Com esta postura, talvez diminuamos as lacunas, ainda que tal postura necessite inevitavelmente de um trabalho comparativo adicional com outras escolas para afirmar-se; (3) Se as universidades locais (angolanas e namibianas, principalmente) e seus centros de pesquisa assumirem linhas de investigação com estrutura e recursos financeiros e humanos, essas pesquisas seriam certamente mais rápidas e relevantes.¹²⁴

Resumidamente, a História-Análise precisa de ser retrabalhada nas suas fontes, na metodologia e no discurso veicular da mesma. O comportamento dos factos e a forma como foram registados pela História - quer oral, quer escrita - necessita de comparação axiológica e uma reapreciação profunda. Por exemplo, seria interessante introduzir a diferenciação das dimensões históricas de forma comparada e procurar determinar, em cada época, as tendências e determinar nelas os (novos?) paradigmas.

No plano da História Geral de Angola – um projecto interessante que se assenta na anfractuosidade metódica – serão necessárias algumas *medidas* e alguma *postura* desse estudo. Estimamos e fazemos voto que os debates se esforcem por promover-se pela via académica, de preferência para servir de animação ao desenvolvimento do esqueleto científico das universidades locais.

124 O Ministério da Cultura tem promovido o “Encontro Internacional sobre a História de Angola” com propósito de criar substância capaz de servir para *História de Angola*. É notório a presença de académicos nesses eventos das universidades angolanas, embora em quantidade insignificante. De salientar, também, a presença dos especialistas internacionais cujas pesquisas (desde seus mestrados e doutoramentos) concernem uma e outra questão de Angola.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pergunta inicial – *será !Kung a origem do reino do Kôngo*¹ – levou a uma hipótese de trabalho (a origem meridional do Reino do Kôngo) em torno da qual assumimos que pode haver várias possibilidades de resposta. O conjunto das nossas hipóteses não constituiu em si uma resposta, mas apenas uma compreensão inicial do assunto. Essa pergunta, longe de necessitar já uma base sólida de comprovação, constitui na verdade o *nobre* pretexto de levantar diversos pontos de vista como forma de abrir uma linha de pesquisa sobre a origem meridional do Reino do Kôngo.

As várias abordagens reunidas neste texto giram a volta de um mesmo tema, cuja análise requer na verdade diferentes métodos. A intenção foi, por isso, a de tentar conduzir diferentes engenharias metodológicas para a tipificação de uma escola histórica em cuja postura nos revemos. A leitura comparativa das acepções das diferentes escolas assumem para nós um carácter enriquecedor, evoluindo de história para outras ciências auxiliares, ou vice-versa, e servir de base para animações académicas necessariamente consequentes.

Ainda que reunamos dados² mais ou menos bem manuseados, consoante seus respectivos métodos, convém finalmente assinalar que o próprio tema fomenta lacunas inelutáveis que não quizemos superar (aliás, seria mesmo impossível face a todas as insuficiências que informamos ao longo deste relatório). Seria grande petulância assumir que tal pesquisa se concretize com um só pesquisador, ainda mais sobre temas do nosso contexto histórico, quer por razões tecnocientíficas insuficientes, quer por razões financeiras.

Assim, concluímos que este estudo proclama a abertura de uma linha plural de investigação sobre a *Origem Meridional* do reino do Kôngo, que não descarte a possibilidade de outras constelações espaço-temporais.

1 Na verdade, servimos dessa pergunta inicial para efectuar o nosso trabalho. Com sugestões recebidas dos nossos colegas que contribuíram nesse trabalho, o título mudou duas vezes: (1) *A origem meridional do reino do Kôngo*, na reestruturação do trabalho durante as primeiras orientações editoriais; (2) *O reino do Kôngo e a sua origem meridional* que na verdade partiu do professor Simão Souindoula, respeitando a estrutura do trabalho depois de finalmente optar a versão final para publicação.

2 Começamos por reunir o cenário: (i) estabelecer as afinidades entre os Kôngo e os !Kung a partir de relatos discretos de linhagens entre ambos; (ii) fazer uma leitura metódica a partir de “histórias a volta da fogueira” que, além de significarem por si só uma origem, apresentam-nos dados reveladores sobre a origem meridional dos Kôngo. O resto do texto serviu de suporte para apoiar essa nossa tese.



APÊNDICE

Anexo #1

***SINA YE NSÂS'A LUVILA*³**

a) Ñzînga: Ngûdi ya Bakôngo bawônso

Ke vena lekwa kikôndelo sina ko.

Kuna luyântiku lwa ñkângu'a Kôngo ye Bakôngo ovo besi nsi ya Kôngo, kuna mwân'añkênto mosi. Zina dya yândi mwân'añkênto ndûna i ÑZÎNGA:

“Bu bavovânga vo kânda dyantete i Ñzînga ovo Mazînga. Bakôngo bawônso mu Ñzînga batûka, wazînga mvila zawônso”⁴.

Ngwa ÑZÎNGA wakwêlwa lwa Tâta NYIMI ndu babuta yândi bâna batatu: bôle ba babakala, i NSAKU wantete ovo ÑKULUNTU ye MPÂNZU; mosi wa ñkênto, i LUKENI wayikwa dyâka vo NGÔNGO⁵.

b) MAKUKWA MATATU MAMLÂMB'E KÔNGO

Bâna bobo ba batatu ba Mâma Ñzînga, i tûku dya Bakôngo bawônso ovo nze (bônso) i bu divovelwânga mu mpovelo za Lusânsu, i “MAKUKWA MATATU MALÂMB'E KÔNGO”⁶.

Mu tala Ñkângu ovo besi Kôngo bawônso, dyâmbu dya “MAKUKWA MATATU MALÂMB'E KÔNGO”, nsâsa vo bântu batatu babuta Bakôngo bawônso, bivûmu bitatu, mvila tatu zivângânga kânda dya Bakôngo dyawônso, mpila mosi vo NSAKU, MPÂNZU ye LUKENI.

Kônso mûntu mu bâna bobo ba batatu ba Mâma ÑZÎNGA wuna mpila mosi ñsînga wa nda wuwûdi sina kânsi ke nsuka ko. Wowo ñsînga, wukângânga bawônso batûka yovo nkutu batûkânga mu yândi va kimosi, bafwa ye bamôya ye bina byawônso bi bavwûdi mpe. I wowo ñsînga wavewa nkûmbu vo LUVILA⁷.

³ Extracto do manuscrito de Raphaël Batsikama ba Mampuya ma Ndwâla, intitulado: *Mvil'eto ye lu-KÔNGO-lo lwândi*. Publicaremos oportunamente o texto em kikôngo.

⁴ J. Cuvelier, *Nkutama mvila za makânda*, Tumba, 1953, lukaya lwa 123.

⁵ J. Cuvelier, mpila mosi, luk. 18 ye lwa 38.

⁶ Mpila mosi, yuk. 27, 51 ye 94

⁷ Luvila: lu, i vitilu kisôngânga fu ovo kadilu, ebôsi mpânga (verbo) vila: syêta, zînga, yîla. Luvila, i sya vo

LUVILA i kimpângi kya mvu ye mvu kya bântu batûkila mu nkâka mosi ya kisina, nkâka yina nze mbângala ovo ñiti wu bavwa vîndwa (vilaneswa), zîma mpasi, ke i mu lulu luzîngu kaka ko, kânsi mpe, ye muna lûna lwa mu nsi'a Bafwa⁸.

Luvila ovo lubôngelo mu vata vata, kânsi sungulako mu belo, lubikwânga vo KÂNDA⁹. KÂNDA mpângu, i bântu ba luvila lumosi bakalânga mu belo kimosi. Kânsi entângwa zañkaka, dyâmbu dya kânda disadilwânga bônso mfwânani (sinónimos) ya dya luvila. Luvila lwêto lumosi, i mpila mosi ye kânda dyêto dimosi.

Ovo KÂNDA ditomene wutana, ku nim'a kingândi kya ziñkâka dilêndeke mpe, mpângu, i ntau'a mazyâmi mpe. Mu kônso belo ovo mu kônso zyâmi, bântu ovo besi vumu kimosi nzo zawu kani nkutu mpyêma (ñkala, dyâmbu), bifwanikinu lândana.

Mu kubika ye ta mambu ma ngûndi'a wungudi, mu longela balêke mawônso mafwanikinu zâya kwa mûntu mu toma zînga: bisalu bya mpila mu mpila, luzitu ye fuka, lusânsumlwa kânda ye lwa nsi, kônso luvila mu kônso belo, vwîdi fulu kyândi kya nkutakanena. I va kyokyo fulu vafwete kwêleselwa busi ovo nsânga, vafwete fûndisilwa ye zêngelw'emâmbu, vafwete têlw'enkinzi mya kânda, kîna kyakal'ensi, makala dilwânga. Va kyokyo fulu vatûngwanga kimpangala mu dyâmbu dya kikamena mu ntângw'a mvula, mu tînina mîni yovo mpe mu lûndila byawônso bivuwâng'enkinzi mu ntângw'a dya kani vo nwa. Kyokyo kimpangala kibikwânga nkûmbu vo mbôngi, kânsi mpe mu tini byañkaka mwânzu, lusânga, boko, yêmba ovo mpe kyôto. Mu ludi, i fulu kaka kyawônso kya nkutakenena kibikilwânga mu momo mazina, kânsi ke kimpangala kaka ko.

Ensâs'a mpînda ya zozo nkûmbu zawônso, i êyi kaka vo, fulu bya mvukanena, bya nkutakanena, mu sa, mu ta ovo mu wa kimosi, mu kuma kya kânga ye lûnda wungudi *Lusânga*: mu mpânga sângana, i sya vo vukana, kutakana, kala va kimosi. *Boko*: bôka (wôka, vôka, hôka): kutakesa, vukasayônzeka. *Kyoto*: yôta: kutakana, vukana, sângana; sa, ta va kimosi (zându). *Yêmba*: Yêmba ovo yêma: kala ndônga, kala bayîngi, bilama. *Mbôngi*: vitilu **m**, ebôsi *bôngi* tûkiânga mu mpânga vôngesa: 1^o lêmbeke, manisa mpasi, vâna ngêmba, ngwizani; 2^o kitula kya nene, kya ngolo; *mbôngi*: fulu kisîmbânga ngwîzani ye lulêndo (ngolo) lwa kânda, lwa nsi. *Mwânzu*: vitilu *mu* ye vânzû (hânzu) tûkilânga mu mpânga vânza (ghânza), i sya vo sônga ngolo; *mwânzu*: fulu kina vo, i ngolo za kânda, ngolo za nsi.

Kina vo NKAKA ZITATU ZINA ZATUKILA BAKÔNGO BAWÔNSO, emvila mpe zitatu kaka mpe tu zifwete kala, nze i bu tuvovele kala va zulu. Wâna i mu kizoba kaka kya zola tanginina lusânsu lwangani lwa Bayuda lwa Bîbila, bañkaka vana vena bêto Bakôngo bazola sîlânga vo mvila kûmi-ye-zole zina.

bântu bena môdya bâwu basyêtwa, bazîngwa mu ñiti wuna vo, nkûmbu'a wâwu, i yoyo mpe yibolelwânga bawônso.

8 Mu ngîndu za Bakulu bêto, ku nsi'a Bafwa, mavata mpe mena kûna bônso kaka mamu lulu luzîngu. I dîna, kônso mûntu wafwâna zyâmina ku bikînda (zyâmi, ntoni) bya kânda dyândi, bya vumu kyândi. Bambuta bazaya dyâka vo, dede mu lulu luzîngu, ku nsi'a Bafwa mpe kuvwîdi bântu bambote ye bambi. Bambote, i bâwu bababika vo BAKISI (mu mpânga kisika: sinika, sakumuna, sâmbula, velelesa); Bakisi: basakumunwa, bevêlela, basântu. I Bakisi ba kônso kânda basadisânga bampânzi zâwu bakinu kimôya. Bambi i bâwu bababika vo *matebo* ovo *bakuya*, bavângânga mbi kwa bântu ñîtwâdi ye bandoki.

9 Kânda, mu mpânga *kânda*, mpila mosi vo *lâmbula*; ndambudilu, mpâla (mavâla) malâmbulânga luvila, mpâmbu za mvila. Kânda mu kifwalansa i *famille* kânsi ke *clan* ko.

Ovo tubakidi Ngwa Ñzinga bônso i sínza kyatúka Bakôngo bawônso, beto bawônso wâna mpe tuvwlû mu tûku dya bungudi. Kânsi ovo tuyantikidi omu bâna bândi ba batatu, okingudi ke kilêndi kala dyâka kya kyêleka ko mu kuma kya beto bawônso, ekuma kadi NSAKU ye MPÂNZU, ke bankênto ko.

Mbadi k'ufwîla wo ko vo dyodyo Lusânsu wavilakana dyo. Nkatu kibêni, ekuma kadi besi zozo mvila zawu zizole wukubabikânga vo ba-Ne “nzo’a ngudi ka tângw’emvila¹⁰, mpila mosi vo, tûku dyâwu mu bungudi, ke dya bukôngo ko, ke da kiñzinga ko; nkûmbu za ngudi zâwu za kisina, ke zavewa kwa mvila ko¹¹. Bungudi bwa mvila za NSAKU ye za MPÂNZU, bwayantikila kaka ku nim’a bâna, yovo nkutu, batekolo bânwu ba bakênto.

Mu kwiza tala nsi ovo ñtoto kibêni wa Kôngo mu ñlûmbu myândi ovo mu nkayilu’ândi mu bimfumu bya bizûnga, dyâmbu dya “MAKUKWA MATAU MALÂMB’E KÔNGO”, nze i bu se twasêngelwa dyo koko ñtwâla, dibakidi dyaka mbângula vo bizûnga, bimfumu, ñlâmbu ñtatu mya nen mivânganga nsi ya Kôngo. Myomyo ñlâmbu mitewânga vo BINKOSI (i sya vo provincias mu kimputulukêzo).

Bônso kaka mvila za zitatu zavelwa nkûmbu za bakulu batatu, BINKOSI bya bitatu mpe, i mpila mosi mpe. Kya ntete kyavewa zina dya Lukeni, kya zôle dya Nsaku, ebôsi kya tatu ovo kya nsuka, dya Mpânzu.

Kina vo mu bungudi tuna, vana vena bâna bândi ba batatu, mûntu wuna zimi (ndônga) dimosi ye Mâma Ñzinga, i LUKENI. I mu kuma kyokyo mpe luvila lwa Lukeni lufwete mpe kwândi bokelelwa mu zina dya Ñzinga. Dyâka, ovo kinkosi kya ntete kya Kôngo kifwete vewa nkûmbu’a Lukeni, i mu kuma mpe kyokyo kwândi kaka.

“Makukwa matatu mavîlânga nzûngu, môle mbôdi’a mâmbu”. Makukwa matatu kaka mafwete kala i bôsi nzûngu yilênda telema va ziku; ovo môle, yitebokele, ovo luta matatu, zitu kya nzûngu mu mawônso ke kilêndi kwênda bêtela ko.

Kadi mu dyâmbu wutu mpe, ñsamu wa makukwa matatu malâmbâng’e Kôngo, ke i mu zâyisânga kaka ko vo besi Kôngo bawônso mu vumu bitatu bavwlû yovo nsi’âwu mu bimfumu bitatu bya binene yakaywa, kânsi mpe mu longânga vo mu yandi yoyo nsi, dede nzûngu yatênsama va zulu’a kukwa makukwa matatu yinina mu dikididi, mawônso matadidi luzîngu lwa bântu ye yândi nsi, mavwa sikidikiswa; vo Kôngo i sikididi, i sikidilu.

Kânsi sikididi ke dilêndi kala ko ovo kukwa dimosi dikôndelo; ntentila (equilibrio) ka kilêndi wangakana ko ovo vasîdi kaka makukwa môle ovo dimosi ye ndâmbu. Mpângumu wowo ñsamu wa makukwa matatu¹², Bambuta balonga vo Bakôngo bafwete kalânga ye keto dya lûndila nsi’âwu muna ndungilu’ândi ya mvîmba.

10 J. Cuvelier, *Nkutam’a mvila*, Tûmba, 1953, tuk.51, 109 ye 110.

11 Bakulu bêtô bakala ye fu vo, bu banwene ye bambêni mu kubazyôt’êntoto, babakala ba zozo mbêni bafwete vwâ kângwa mu kubavônda ovo mu kubakitula bawâyi. Ovo i bakênto bâwu ye mpângi zâwu za bakênto, bâna bena nkwelelo, bafwete vwâ kw~ela. Bâna babutukila mu mpi’a yoyo nkwelelo, bafwete baka mvila za mase mâwu. (J. Vansina, *les anciens royaumes de la savane*, PUZ, Kinshasa, 1976, luk. 167).

12 Ntalu za mu Lusânsu lwêto zisungulânga ndungilu’a mvîmba ya nsi ye ya ñkângu’eto, i êzi: 3,7,9,27 ye 100.

Nzûngu kanêle vo kônso kaka ntângwa katûdilu va zikwa fwete bulana ye makukwa, kânsi ka tenganesânga mo ko, nkwa kukibwisa yandi kibêni mu kubu. Ñkôngo mu kônso dyâmbu, va kônso fulu, mu kônso ntânwa fwete kukimwê-nânga bônso nzûngu yina va ntându'a makukwa: sikididi i yifwete kalânga mbindumunu'ândi yantete-ntete. Sikidii, ke i mu kuma kya yandi kibêni kwândi kaka ko, kânsi mu kuma kya Bakôngo bawônso, mu kuma kya Kôngo dyawônso.

I kuma, kafwete tinânga mu tenganesa mukukwa, i sya vo mu sawula ñsiku ye nkînda za nsi, mu vweza fuka ye luzitu lwa nsi. Ntôtela nkutu, wuna kayîza fûndilwa ñkanu wa ngûdi'ândi ye nzênz'añkênto'a ñtântu'a mbuzi, mu nwânina sikididi, ka sa nkutu kani fimanzeki'êfi ko, mpila mosi vo walânda kaka kyeleka kya ñsamu mu lûngisa yândi wakala ku ndûnginu ye belesa yândi wakala ku mbelelo, i sya vo ngudi ya yândi kibêni. Wakota mu nzo, wabônga ñsiku ye wafuta.

Mu kuma kya nzitisilu'a ñsiku myomyo ye nkînda za nsi, kana nkutu wûnu tulênda sa vo "nsi ya nkulu, ntâmbi za mpa", kânsi entâmbi zozo za mpa, e ndyâta yoyo ya mpa, ensadilu zozo za mpa, zifwete kala mu tomesa kânsi ke mu yîvisa ko, mu tômboka ku ngudi'a kimûntu kânsi ke mu vutukisa ku kimbizi ko.

I mu kuma kya sungânga sikididi dyodyo, i sya vo, kimâna bawônso babam-bukilânga dyo môyo ntângwa zawônso, dyakadila vo, ñsamu wa makukwa matatu malâmbâng'e Kôngo wufwete tûngunwa va kônso fulku kivângwa mâmbu ma manene ye ma mfumu, bônso sôla ye tûmba mfumu, kwêla lôngo, zênga mâmbu mu mbâzi'a ñkânû, sambidila mûntu ovo kânda mu ntângu'a mpasi...

Sikididi ovo ngêmb'a nsi, luvuvamu lwa nsi, ke i mu lûnda kaka ñsamu ko, kânsi mpe ye mu tânina yo, mu nwânina yo kônso kaka ntângwa yinwânisu kwa mambêni, i mu bûngula mênga, i mu fwa mpe mu fwa mpe mu kuma kya yâwu: "Itânina ñtinu k'ivakula ñtinu ko"¹³. Sikididi dya nsi i mu simbinina Kôngo muna ndilu zândi ovo mbâmbi, ndilu zina vo, ovo zisîmbilu kwa bambêni, Kôngo dyawônso difwete telema mu nwâna: "Mbâmbi yasumikwa, ka yisumunwa. Ovo yisumunwa, ensi ye zulu bifwîdi"¹⁴.

Sikididi dyâka, i mu langidilânga kimâna bântu ovo ñkângu ke wusakanenwa kwa batântu ko. Ndo fi yadiwa kwa bakulu vo kônso kaka nsi yibûngula mênga ma besi Kôngo, ma besi nsi'ândi mafwete bûnguka kwândi kaka mu kaka mpe: "Mono Kôngo i nkûnkuta ka sôngwa ñlêmbu, ovo wunsôngele ñlêmbu, makânda mamwângane".

I dya dîlwa mpe ndofi vo, mwisi Kôngo ka lêndi zakamena mvita ko kadi wazâya wo vo makesa mândi mayîngi kikilu makala ye ma ngolo ovo kibakasa mpe kya makûmbu: "Tu mfula zatsâmuka (zayituka, zatyâmuka) mpika (kya nsona), zalembakana bayângu (batântu, banzêza) mu tôta"¹⁵.

Ensâsa vo, makesa ma Kôngo mena bônso madyânga. Mu nsyûka ovo nwêne ye mo, vônbele mo, kânsi va wakwîza lwâka mu ntângw'a mbara ovo nsînza (midi) mabila mene kwândi dyâka; mena dyâka ne mfula za tiya (Ñzôngo), ovo zityamukini, mpasi muna zo lênda totakesa zawônso, i sya vo, makesa ma

13 J. Cuvelier, *Nkutam'a mvila mvila za makânda*, luk. 108

14 Mpila mosi, tuk. 90, 107, 108, 110 ye 129.

15 Mpila mosi, tuk. 78, 94, 96 ye 111.

Kôngo ovo mayangumukini mu nwâna mu sukisa mo mawonso mu vonda mûna mele vwâ swâmini, mpaka ditête.

Mu dyâmbu dya tânina nsi'âwu, binwâni ovo makesa ma Kôngo ovo se manwâna, ke mayîndulânga dyâka dya ko: "Mu ntângw'a dya yilêmbelânga, kânsi ke mu ntângw'a tâna ye nwâna ko."¹⁶

Kôngo, i "mfiti'a nene wafitakesa makânda mangani, edyândi ke difitakeswa ko, i Mavûngu manikun'enkôsi, manikun'engo, ngo kana lêle, onsânsi'a ñkila ke yilêndi lêka ko, mpîmpa ye mwîni tîtilânga kwândi kaka, i kimbota-mbota mu ñlâmbu a maza: âna fûmba, âna veteka, efûmbwa kana fûmbilu, evetekwa kwa mpândi ye ñlôngo"¹⁷.

Mpila mosi vo Kôngo i nsi ya ngolo zazîngi kibêni (mfiti'a nene, Kavûngu, kimbota-mbota) êyi ke yilêndi sundwa kwa mbêni nkutu ko. Yândi kafitakesa kwândi makânda mañkaka, kânsi ka lêndi tadila ko vo bafitakesa dya dyândi.

Mu kuma ka tabila sikididi ovo ngêmb'a nsi, makesa ma Kôngo kwawônso ye ntângwa zawônso ye ntângwa zawônso bena ye lwelwe mpîmpa ye mwîni. "Ngo kana lêle": ntôtela ye ñkângu kana nkutu vo balêndele lêka, kânsi "ensânsi'a ñkila", mpila mosi vo makesa, "kya tîtila fuku ye mwîni", kya langidilânga kwândi kaka mpîmpa ye mwîni, kônso ka ntângwa.

Ke makesa kaka ko, kânsi ezula (nation) kyawônso kya Kôngo kifwete kala ntângwa zawônso mêso ye lwelwa, makutu ye puku, ke mu dyâmbu dya kaka ko vo bambêni se bafwas'ensi, kânsi mpe mu dyâmbu dya tînisa mo mavwânga ye mpasi bilênda mo kotesa ntuminu ye ngvântilu by ku nsi'a nkuwu ovo zambi¹⁸.

Kina vo Kôngo nkwa ngôlo kwândi, ke dya ngituka ko vo kakala mpe nkwa lulêndo. I kuma, mingutukila kaka mifwete mo nwânina mvita mu dyâmbu dya nsi, mifwete mo kadila makesa, kânsi ke banzênga ko, ke bimfutula (mercenários).

Bakôngo bafwete bûndila vûvu mu ngolo, mu kibakala kya bawu kibêni, kânsi ke mu bimfutula ko. Kilômbo (Exército) kya Kôngo, i ñkele mosi wa lulêndo, êmu ke mulêndi koteswa mingizila ko, ke wulêndi mpe tumwa kwa mingizila ko: "Lukânda lwakandakazi: ñkele mosi ke wulêkwa kwa ñtânda"¹⁹.

¹⁶ Mpila mosi, luk. 52.

¹⁷ Mpila mosi, tuk. 22, 24, 28, 29, 31, 103 ye 141

¹⁸ Bakôngo bakala ku mayându ma kiki kimpwânza ovo basa zâya vo i wowo dyalongidikilwa, ngâ eñkûnga wa "Mbuta-mûntu zêye kwândi" wu bakala kwenda yimbidingi, ka bameka mu soka wo ko. Si batadi mabwidi, bu bavalakana zozo ndongidika za bakulu bâwu ye zayi.

¹⁹ J. Cuvelier, mpila mosi, tuk. 52, 70, 95, 111, 120 ye 129. Ñtânda. M (ñ), vitilu kya nkûmbu kisôngânga fulu, ebôsi mpânga tânda, i sya vo yala, tadisa, sônga; ñtânda: fulu kyantândwa, kyayalwa bîma mu sônga ovo mu teka byo; makazini ovo lôza; mûntu wutekânga mu makazini, kizadi, ngâmba, mbwadi (mercenaires), mûntu'a nsûmba, nzênga.

Anexo #2

NKUMBU ZANKAKA ZA KONSO KUKWA²⁰

a) Nsunzulwîlu:

Va zulu'a nkumbu zozo zi tuwîdi zi tuwîdi za «MAKUKWA MATATU MALÂMB'E KONGO», vena dyaka ye zañkaka zi mebokelelwânga, zi mavewa, ntângwa zañkaka mu dyâmbu dya kadilu kya zûnga bina manena (mwîni, kyôzi, bwene bwa ñzânza ye mpe mañkakani), ntângwa zañkaka mu kuma kya kadilu bya yândi wavânwa kyo nkumbu ovo zina ye bisalu ovo biyekwa bina kakala ye byâwu y'ovo byakala ye luvila y'ovo mpe tuvila tutûkânga mu yândi.

b) Kukwa ovo Kôngo dya ntete

Kôngo dya ntete dyatûngilwa mu nsi y'ovo nkutu mu zûnga kina ye bidi kya mîni.

Emîni myomyo, myavâna ngîndu kwa Bakulu bêto za bikila dyo vo MBÂNGALA, nkutu, KONGO-DYA-MBÂNGALA²¹. I mu kuma kya myomyo mîni mpe kwândi bavânina dyo dyâka ezina dya KIKYÂNGALA ye dya KÔLA: “Kyângala kya Ñzinga: wafinama, kyângala; watatuka: kyôzi²²”; Ensâsa vo, ov'osakisi vwânda muna Kôngo-dya-Mbângala ovo dya ntête, fwete mona mpasi mu dyâmbu dya kyângala (mwîni), ov'otatukidi mo, fwîdi mpe mu kyôzi.

Nkenga yikengânga ntângwa ovo mîni mu dyodyo Kôngo dya matûku, i yavayikisa mpe nkumbu ya NKÊNGE, yi divewânga mpe. Mpângu, Kôngo-dya-Mbângala dilênda mpe kwândi bikwa Kôngo-dya-Nkênge: “Ñzinga, ñtinu wa mpasi-za-Nkênge, wawuta mbâmbi ye mboma²³, i sya vo, Ñzinga, ngudi ya Bakôngo bawônso, yândi wu kubatumânga ye yâla, wumonânga mpasi kibêni ye kyâdi mu kuma kya kwâma kukwâmânga bana bandi mu dyâmbu dya mîni mya muna Kôngo-dya-Nkênge ovo dya Mbângala.

Nkênge ovo mwîni wa mbâlu (wa nene, wa ngolo) ovo mpe mwâkasa: “mwâkasa ntekênge, i mwîni'a mbângala²⁴, wutwâsânga lukala (lukalala, kikala), mpila mosi vo ngyuminu'a maza, ngyuminu'a ñtoto ye byawônso bimenânga mo, mu kifwalansa 'seca', mu kimputu, 'seca'.

I mu kuma kya lukala lwolwo, ebântu baluta mwânganana, kanêle vo nsi yafwâna neneveswa, muna Kôngo dya ntete: “mwâkas'a mbâlu wamwângasa nsi

20 Este anexo, como o primeiro, é um extrato de um dos manuscritos intitulado Mvî'eto ye lu-KONGO-lo lwândi da autoria de Raphaël Batsikama ba Mampuya ma Ndôwâla (já falecido). Publicaremos na íntegra nos próximos tempos.

21 Kôngo-dya-Mbângala-mpasi dyâka betânga. Mbângala-mpasi, mpila mosi vo mîni mya bidi ye mya ngolo kibêni mikalânga mûna. Nkumbu ya Mbângala, i yoyo Bamputulukêzo babilula vo Benguela.

22 J. Cuvelier, Ñkânda wowo tuvîdi sungula, lukaya lwa 135.

23 J. Cuvelier, mpila mosi, lukaya lwa 11, lwa 54, lwa 96 ye lwa 136.

24 J. Cuvelier, mpila mosi, lukaya lwa 66.

yâkulu”²⁵, y’ovo mpe: “Mbûmbulu, watîna mwîni’a Mbângala”²⁶, mwîni’a Mbângala, mpila mosi, wa Kôngo-dya-Mbângala, wa Kôngo-dya-Nkênge.

Mbânz’a Kôngo ya ntete yatûngilwa mu ñzânza mosi wa mpwêna-mpwêna watoma yangalakana, wa mu dyodyo Kôngo dya ntete. I yangalakana y’ovo nene kwa wowo ñzanza besungulânga va besânga mu Lusânsu oku vo: “Kwâmbalela o nseke’a nene, mulungila mêso (kânsi) ke mulungila ntâmbi ko”²⁷. Mpila mosi vo, wuna nzânza, mu zyêtela wo mu mêso, i syavo mu tala kwândi kwa mpâmba nânga si walênda wo mu manisa, kânsi mu sa wo ntâmbi wawônso, mu dyâta vo wawônso mu mâli, ka dilêndi lendakana nkutu ko, kadi, enene kwândi kwasaka kikilu.

Mu kuma kya *ngyangalakan’a* ñzânza yoyo, Kôngo dyantete dyayiza bikwa dyâka vo MPÂNGALA ovo nkutu KONGO-DYA-MPÂNGALA.

Kânsi yangalakana ovo kala yovo mpe mwângana mu ndâmbu zawônso ye mu byawônso, kani mpe mu ntângwa zawônso kuviluzukânga mu zûnga byańkaka vo yanzalakana, yambalakana (bambalakana).

Mu mpânga yambalakana i mwatûkila nkûmbu ya Nzâmbi, ya Mayâmba ye ya Mazâmba. Ne i bu batuzâyisi va zulu nsâs’a mpânga yambalakana, nkûmbu ya Nzâmbi wâna mbangudilu vo yândi wuna kwawônso, mwawônso ye mu ntângwa zawônso.

Kôngo-dya-Mpângala, i kinkônsi kyantete; i luyântiku lwa nsi ye lwa luyâlu lwa Kôngo. Mbâdi Bambuta bazola vo mawônso mana bakala kwenda sadîngi, mawônso mana bakala kwenda monênge mu ntânw’a kubika Kôngo mafwese bambukil’emôyo kwa mbându za tându ka tându, dyodyo dya luyântiku lwa nsi ye lwa luyâlu mpe, bamona vo difwete vayikisa nkûmbu zifwete vânwâ kwa Kôngo-dya-Mpângala ovo dyantete.

Mazinga momo, i êma: Kyându (Kiyându), Wându (Wu-wându). Kimbâmba ovo Kabânda ye Mbânda. Kânsi yântika (hântika) mu tini byańkaka bya Kôngo, sungulako yântika mu tûnga vata ovo mu vânga nsi, bâla betânga. Zina dya Kôngo dyantete ditûkânga mu yoyo mpânga, i MBÂLA ovo KIMBÂLA.

*Kina vo Ngwa Ñzînga i ngudi yabuta Bakôngo bawônso, i tûku, i luyântiku lwa makukwa matatu malâmb’e Kôngo, bûna bitomene twa mpe mu dyambu dya yândi mu nkûmbu zozo zavewa kwa Kôngo dyantete zivayitilânga mu mpânga yântika. Va lwêka, kina vo Mâma Ñzînga i tûku dya makukwa matatu, tulênda kwêto ta mu mpovelo’ańkaka vo Yândi i mvwe wa Kôngo dyawônso ye wa Bakôngo bawônso mpe. I nsâs’a mpova vo: “Ñzînga wazînga mvila zawônso” ovo mpe “Ñzînga wazîngila ñtu mya makânda nkama”*²⁸.

25 J. Cuvelier, mpila mosi, lukaya lwa 66.

26 J. Cuvelier, mpila mosi, lukaya lwa 80. Mpângu lukala (kikala) lwolwo ovo sécheresse um kifwalansa ye seca mu kimputu lwasiwulu Angola mu ñlônga wa nsi zifwete sadiswa mu kuma kya mvêngele (lughagha, famine, fome), ke lwa wûnu ko, Bambuta batoma lwo zâya.

27 J. Van Wing, *Etudes Bakôngo: Sociologie, Religion et Magie*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, lukaya lwa 57 ye 65, ebosi J. Cuvelier, *Nkânda wowo wu tuitidi sungula*, lukaya lwa 8

28 J. Cuvelier, *Nkânda wowo wu tuitidi sungula*, lukaya lwa 134.

Mfumu'a ñtête, mpila mosi vo yândi vwîdi wo ye wudevesânga wo kwa bañkaka, mu kikôngo kya kuna ngui'a malênde-nkama bakala kumbikilânga vo MUHOYI ovo Mungoyi, Ngoyi y'ovo mpe Ngoyo.

Nkumbu ya NGOYO (Buwoyo) yavewa mpe kwa Kôngo dyantete.

Yandi nkumbu mpe ya Mama Ñzînga kibêni, yavayikisa zina dyavewa kwa kukwa dyantete. Kânsi tufwete dyo zâya vo kuna masina kwatûk'e Kôngo, kina vo ndînga viluzuka ziviluzukânga, edyodyo zina, mu mpila zañkaka dyakadila. Vana vena mpila zawuzîna za kuna matûku, tulênda baka NSINZI ye NGUNDU.

Mazina ma kinkosi kyantete matûka mu nkumbu'a NZÎNGA, i êma MAZÎNGA, MASÎNZI ye KINGUNDU (Bungundu).

Tûka kuna matûku, vamoneka vo ntînu ovo ntôtela wakala toma zolânga mu kwênda mu wêla (ku mbindu). Wêla ovo veta y'ovo dyâka binga, mu yila ntângwa babikidîngi kwo vo hîna (yînda, bînda).

Mu kuma kya kyokyo fu kya miñtinu mya kôngo myakala toma zolânga hînda (veta), Kôngo-dya-Mpângala dyakomwa nkumbu vo KABINDA. Ovo i mpânga wêla, yâwu mpe yavayikisa nkumbu'añkaka, ovo mfwânani'a Kabînda. Toyo nkumbu, i BWENDE ye mpe MBWELA.

Mbote mu kukibakisila vo, tûka kuna mayându ma nsi ye luyâlu lwa Kôngo, luvila lumosi kaka lwakala kwênda yadîngi'ensi, tûka muna mavata, tê ye kuna Lumbu lwa Ntôtela. Lwolfo luvila, i Kiñzînga ye mpâla zândi zawônso. Momo, si twazâyiswa mo kuna lônde mu tini kya nsingikilu'a ngyâdilu'a nsi. Edi mu sônga ovo zâyisa vo, nkumbu zawônso zilênda sunga ngyâdilu, zivwîlu mu Kinzînga.

Konso nsi wusôlânga bulu kisôngânga ovo kisungulânga lulêndo lwândi. Bêto mu Kôngo, "mu ngo tuyâdilânga, lulêndo lwêto mu ngo luna."²⁹

Ngo yasôlwa mu kala dîmbu kya luyâlu, kya lulêndo lwa nsi ya Kôngo, ke mu kuna kya ngolo zândi kaka ko, kânsi sungula, mu kuma kya matoma-matoma ovo matete-matete ma ñkând'andi, êma mebiwânga dyâka vo mankanga.

I matoma-matoma momo mavayikisa zina dya BUKANGA dyavewa dyâka kwa Kôngo dyantete. Kânsi mu zûnga byañkaka bya Kôngo, ke basânga ngo ko: nsumi (nsum). Etûku dya zina dya NSUMBA ovo NSUMBI dina dyâka vo i dya Kôngo-dya-Mpângala, i dyodyo.

Kânsi mu kuma kya NKANGA, vena dyâka nsâsa yifwîdi tûku dyañkaka. Dyâmbu dya NKANGA mu dyâmbu, dibambukisânga dyâka salu kya ndwânina nsi, mpângu kya makesa: "Na Nkânga Kâlala-Kâlala, wakala nsângu za dya, ka kala

29 J. Cuvelier, *Ñkânda wowo wu tuitidi sungula*, lukaya lwa 84.

nsângu za tâna ye nwâna ko. I mfula zatyâmuka mpika (kya nsona) zalembakana Bansûndi mu tôta”³⁰.

Na Ñkânga Kalala-Kalala, i sya vo Na Nkânga ka zolânga vûnda ko, ka yôyânga ko. Tâna, mpila mosi yangumi, bwisa, yântika mvita (juntar) ovo mpe vola (envadir). Nkânga, mu tadila dyo mu mambu ma mvita, mpila mosi makesa ma bidi-bidi matoma kângasana bônso kaka bu kanganenânga yândi nuni za nkûmbu’a nkânga ovo zibwîdi mu ñzânza, matoma kângasana bônso mfula zityamukini mu ñzânza wamvîmba wu zizêle, ke mu sîsa nkutu fimpwâsika ko.

Nkânga: ni vitilu kya nkûmbu kisungulânga salu kisadilu, evôsi kânga tukilânga mu mpânga *hânga* (kuhânga): veta, kwênda mu wêla (ku mbingu), kula; kângalala: syaminina mu ngolo, ke yôya mkutu ko, ebôsi kânga (kuhângidila): bakisa, sadisa, vuluza, yika môko. Nkânga: makesa mafwete yika môko kwa mavitidi ovo ke masîdi dyâka ye ngolo ko, kilômbo kya ntabi ovo mu kifwalansa “Exército da intervenção”. Makesa makala bikwânga nkânga i makala kwênda kadîngi kaka mu zimbâmba ovo mu zûnga bya nkûmbu za Mbâmba.

Ñtinu ovo luyâlu wukalânga kwawônso ye mwawônso, yândi wuna mpângu wa lungila kwawônso ye mwawônso kadi kônso kaka fulu ofwete kwênda, ofwete mpe kaka vo wâna (bwâna) mûntu wutumânga, wuyâlâng’ensi ovo zûnga mu nkûmbu’a ntôtela. Kana nkutu vo k’uta mona mûntu ko, kânsi ñsîlu mya nsi miwîwidi vwâ kulangidila kônso ka ntangwa, va kônso ka fulu mu kutumânga ovo mu kusimânga vânga.

Okadilu kyokyo kya sa vo ñtinu ovo luyâlu wuna kwawônso ye mwawônso ye mu ntângwa zawônso, wuna walungila mu nsi yawônso ya Kôngo mu ntângwa zawônso, i kyavayikisa nkûmbu’a KALUNGA yavewa dyâka kwa kukwa dyantete ovo Kôngo-dya-Mpângala. “Mbâmba, kalûnga, walungila mavitu ma Wêne wa Kôngo”³¹, mpila mosi vo, luyâlu wuna walungila mu nsi yawônso ya Kôngo, mu ntângwa zawônso.

Ezina dya KALUNGA dyavilulwa mpe mu bikila ntôtela³².

30 Matona ma ngo ovo nkutu ñkând’a ngo y’ovo dyâka nkuwu ke wusungulânga mpângu ngolo za luyâlu ovo za nsi ko kânsi wêne (majestade, nobreza, honra), lulêndo (mu kukizitisa) ye vumi. Ngâ ovo i ngolo, zâsungulako za Mpângu bankwa mbebe ya mwanin’ensi.

31 J. Cuvelier *Ñkânda wowo wu tuitidi sungula*, lukaya lwa 94.

32 Bakôngo batoma sângwa ovo babôkelo mbila, ke batambudilânga «we» ko, môdya ngulu, kânsi «KALUNGA» ovo mpe «KÓNGO». Ekuma?... Mu nsikidisilu ya Bakulu bêto, kônso mwisi Kôngo wuna ye luvila ye mu luvila: mfumu, ntôtela. Mpângu Kalunga ovo Ne Kôngo. I kuma, ovo mpângi’aku wukubôkele, yândi bu kena vo ñtinu, Kalunga ovo Ne Kôngo, ngeye mu tunatina mu tambudila, ofwete vutula vo «KALUNGA!» ovo mpe «KÓNGO!» Mu fu kya tunatina bamindele, ovo ngudi’aku wutwakubôkela, ofwete tambudila vo «MAMA!». Kânsi ovo Ñtôtela (mpângi’aku) ovo kalunga wutwaku-bokela, avêy’ofwete tambudila, keti ke Kalunga ko’e?... I éva mpe nânga tufwete vovela ovo nkutu vâna nsâs’a dyâmbu dya «INGETA». Mûntu ov’oyuvwîlu dyâmbu di kavênge ovo mpe di kazeye, otambudilânga vo «înga» (ninga). Kânsi mpe wâna mpâsi’a mûntu kwândi. Bakôngo batoma sânswa muna bukôngo bwa lunga, «INGETA» besânga. Ingêta nsâsa vo nki?... Mu nsingikilu’a fuka yakubika Bakulu bêto, mûntu ovo se kayântika ta dyâmbu kwa êndu ketwavo-vana yândi va mbazi’a mambu, fwete sunzudila êwu: “Oku kwalêkel’eta wa... (nkûmbu’a mûntu). Eta (ta, buta), i sya vo ñleke. Eva ta, ñikele, mpila mosi kimbuta, kimfumu, wisa, lêndo, lulêndo, wunene, wêne. Oku kwalêkel’eta wa..., mpila mosi, ndômbe’ênsiwa mu vova mu vumi wawônso ye luzitu kwa ngeye Ne Ngândi.



Nzâmbi kwawônso kena ye mwawônso, walunga mu mawônso ye wa ntângwa zawônso. I mu kuma kyoyo mpe, mu ndâmbu zañkaka za Kôngo, va fulu kya sa vo Nzâmbi, besilânga vo KALUNGA. Vana ntându nkutu, eyandi nkumbu ya NZÂMBI, mu mpânga yambakana yatûka. Yambakana, i syavo kala kwawônso, mwawônso ye ntângwa zawônso Mpângu, wasa vo KALUNGA ovo NZÂMBI, i bêtela kaka vo lusala lwa mpese i lwa nzênze.

c) Nkumbu za ñkaka za kukwa ovo Kôngo dya zôle

Kôngo dya ntete ovo Kôngo-dya-Mpângala bu dyabola ye bôta, bântu mpe bu bayântika mu toma bilama, dyamoneka vo i ntângwa yakala yafwâna mu kwenda buba lufulu lwa nkunina kukwa dya zôle.

Tumwêne vo Kukwa dya ntete dyavewa nkumbu'a ngudi'a Bakôngo bawônso ovo ÑZÎNGA ye ya mawônso mafwete bâmbulânga ovo mafwete bambukilwânga ñtima mamoneka mu kîna zûnga.

Kukwa dya zôle, dyavewa nkumbu'a mwâna wa ntete wa Ngwa Ñzînga ye zañkaka zatûka mu salu byawônso bi kakala salânga ye byakala salânga ñkuna wawônso watûka mu yândi.

Lukanu lwa ngudi lwa baka Nsaku, i *Kingânga kya Nzâmbi*. I kabikwa vo yândi i "Ñsîng'a wôlo wukulumukinânga Nzâmbi'a Mpûngu va ñtoto"³³.

Tulênda ta vo mambu môle ma ngudi mavâna ngîndu kwa Bakulu bêto za mpânina nkumbu kwa kukwa dyazôle: 1º) Kimbuta ovo Kîñkuluntu kya Nsaku; 2º) Kingânga kyândi kya Nzâmbi ye mawônso matadidi kyokyo salu.

1) Nkumbu zitûnga mu kimbuta kya Nsaku

KIMBATA, KINSUVI ovo mpe KIMBUTA. Kânsi mu bizûnga byankaka bya Kôngo, ke mbuta ko besânga: KOTA ovo mpe HUNDA. Kota ye Hûnda bavayikisa nkumbu ezi zavewa kwa Kôngo dya zôle: Bukota, Lûnda (lu-hûnda; Mbûnda, bu-hûnda), Kabûnda ovo Vûnda (vu-hûnda, wu-hûnda)³⁴.

Nsaku, ke mbuta kaka ko ya Lukeni ye Mpânzu, kânsi wuna dyâka ngudi'a nkazi ya bâna ba yandi Lukeni, ovo nkutu ngw'añkazi ya bâwu bafwâna

Mu dyambu dya «INGETA» mwavukwa inga (ninga), i sya vo, i wowo, i wûna ye «eta». Ingêta (inga eta: ing'êta), nsâsa vo i wowo Mbuta, i wowo Mfûmu, bonso kaka buzolele mfumu.

Kalunga ye ingêta bena kwâwu balunga mu ma luzitu mu bâwu kibêni, mpila mosi ku momo mambu ke kulêndi kudikwa dyâmbu dya Tâta, dya mâma, dya mbuta ovo dya mfumu ko. Ingêta kaka yifwete siwa ya mpâmba ovo kalûnga, kânsi ke ingêta Mfumu ko ovo kalûnga Mfumu kadi mu ingêta ye mu kalûnga, dyâmbu dya mfumu dyakikoteselwa.

Zozo i ntambudilu za fûka zifwete longwa mu nzo zawônso za Bakôngo, sungula ko mu bikalasi byawônso bya Bakôngo. Bañkaka nena ye fu kya tambudilânga vo «Eyu!». Nânga mvutu yoyo ya luzitu kwândi, kânsi lulêndo lwa nsi mwa nkutu kina vo yasokwa kwa bamindele babalula «présent» mu kikôngo; yetwasônga dyâka vo, mawônso ma mbote ma tulenda vwa, bamindele kaka bafwete mo kutukubikila. Kalûnga ye ingêta betwasônga lulêndo lwa nsi bu betwazâyisa keto ye ngângu za Bakulu bêto mu vwa ñkângu watoma sângwa. Vana ntându, ensâs'a momo mambu mu nene, mu vumi ye mu mpinda, ke yilêndi têza mekana ko ye êyi ya «êyu» ovo «presente» mu kifwalansa.

33 J. Cuvelier, *Ñkânda wowo wu tuitidi sungula*, lukaya lwa 67.

34 Etûku dya nkumbu ya Mbata dilênde kadila um mpânga vatalala (vandalala); vatalala ovo vândala, mpila mosi vyokelela, lutidila um ñtêla, mu kimfumu. Tala salu kya Mani Mbata ku Lûmbu lwa Kôngo kuna lônde mu lukaya lwa twâla.



sôlwânga ye tûmbwa kitinu, kadi bônso i bu tumwênene dyo va zulu, i ntekozola za Lukeni kaka kyavayikisa nkûmbu ya ZOMBO ovo mpe ya KAZOMBO, yina vo ya kukwa dya zôle mpe.

2) Nkûmbu zitûkânga mu bungânga bwa Nzâmbi.

Kingânga kya Nzâmbi kya Nsaku, i kingânga kya Nzâmbi kibêni kânsi ke kya nkadyampêmba ko. Se tadi bu ketwabikwa vo yândi i “ñsîng’a wôlo wukulumuki-nânga Nzâmbi’a Mpûngu wa ñtôto”.

a) Mu nkûmbu’eyi ya Nzâmbi, mwetwawayikila zin’edi dya KINZÂMBI ovo MANZÂMBI dina vo i dya kukwa dya zôle. Kânsi kuna matûku, ke Nzâmbi ko batêlênge Bakulu bêto: SUKU³⁵. Nkûmbu’a Kukwa ovo Kôngo dya zôle yitâkânga mu’eyi ya SUKU, i BAsUKU ovo nkutu MUSUKU.

b) Nsaku kina vo Ngâng’a Nzâmbi wâna mpêve mpe ya kinzâmbi kakala bakamânga, kingûnza kakala bakamânga. Tûntuka ye vova ku nsi’a mpêve, i kwîmba (kwîma), yila (bila), kwîta (kuta) ye sângila.

Ke mpasi ko, mbênzi, mu tezakesa nkûmbu zatûka mu zozo mpânga: KWIMBA ovo LWIMBA, BUVIDI (Mubidi), LWILA, MBWILA; KIKWITI ye NSANGA ovo KASNAGA yovo mpe dyâka KASANZI. Tufwete koma dyâka KINSAKU, kadi, enkûmbu’a Nsaku yibutwânga kwa mpânga sakula. Sakula, i sya vo bikula, zayisa mesînga kwîza ku ñtwâla.

c) Ntângwa, zañkaka, ongûnga ovo’obakemene mpêve, ndînga vila yi kumvilânga, i sya vo, ka lêndi vova ko; kitukidi ye dingi-dingi ovo nkutu fwidi ndîngi. Itûku dyôdyo dya zina dya NDINGI se dikwizi vewânga mpe kwa Kukwa dya zole.

d) Ngâng’a Nzâmbi wusâmbilânga mu kuma kya vwîsa bântu nsâmbu ovo malawu. Nsâmbu mu kikôngo kya kuna malênde nkama, i NSONGO ovo NSONGO ye NSOYO kwa Kukwa dya zôle, nani ke zâya yo dyâka ko?

e) Ngâng’a Nzâmbi wusâmbilânga dyâka mu kula myânda mya mbi, mu twâsa ngêmba mu nsi, mu lêmba yo. Ngêmba wetwakutuvâna nkûmbu za KINGEMBA ye BUKAMBA (ñkâmba mu kikôngo kya nkulu, i mpila mosi ye ngêmba). Lêmba wuvayikisânga MALEMBA ye NDEMBO.

Wâwu kadi, o Ngâng’a Nzâmbi fwete kala wavêlela bônso i yândi Nzâmbi. Dyodyo mpe, Bakulu bêto ke bavilakana dyo nkutu ko. Wuvêledi wowo wa Ngâng’a Nzâmbi, i wowo wavayikisa nkûmbu ya KIMPEMBA ovo mpe MPEMBA kwandi nkutu ovo mpe KAHEMBA.

35 Mu byâka bitini um Kôngo-dya-Mpângala bakinu sadila dyâmbu dya Suku...



Eva tulênda sa fyôti vo i difwîdi'enkôkela dyele kibeni bêtela ye tulu mu tungidila nkômbo yavânga bamisyôni mu kuma kya nsekola yi basekola dyâmbu dya «saint» mu kikôngo.

Ovo Bampêlo babaka dyâmbu dya kilatinu, i sya vo «sanctus» ye babalula dyo mu kikôngo vo sântu, Bapolotesitânti babânzila vo dyâmbu dyakala dyafwânana kibêni mu sadila, i NLONGO. Mu bâwu mpângu, wasa vo nzâmbi wavêlela kena, ovo wa ñlôngo kena, i mpila mosi kaka.

Kânsi ovo tutomene tala kibêni ye sungamena, eñlôngo ke i wuvêledi ko ovo kimvêmba (wumvêmba). Mu dyâmbu dya ñlôngo, ke muna nkutu kani fingîndu fyôti ko fisônganga vo kyokyo kîma kibikilu vo kya ñlôngo kina, i kya mbote, i kya vêlela.

Ma kya ñlôngo, ñsiku kina mu tala, mu sîmba, mu dya ovo mu nwa. Ov'otadidi kyo, ov'osîmbidi kyo, ov'odidi kyo kani vo nwa, fwete bakama kimbêvo. Ozevo kyokyo kima kivânanga kimbêvo ovo kidîlu, ovo kisîmbilu, ovo kitadîlu kwândi kaka talwa kwa mpâmba, ke kya vêlela ko: kya mbi, kya mvîndu.

Mu kizumunu, mu mona dya tuna vo êwu ñlôngo³⁶ wakubamena mu mâmbu môle: 1°. Vitilu ñ ovo mu, kisônganganga êva kima ovo lekwa kyazadiswa (kyafuluswa) ye; 2°. Ebôsi, mpânga wôngesa, mpila mosi vo vâna wônga, sa bunkuta ovo lwâka, vumisa, bângisa, tîtisa, pamisa, sisikila, ... Ñlôngo: lekwa kyasiwa ma bivânanga wônga, bisânga bunkuta, bipamisânga, bilênda vânga mpasi.

I kuma bânza dya ntete-ntete difwete kala mu dyâmbu dya ñlôngo'êwu, i dya sima kaka ovo kakidila mu tala, mu sîmba, mu dya, mu sala, ... Mpângu'êwu ñlôngo, i dedede kaka ye ñsiku kani vo ñkôndo ovo kônko mpe³⁷.

Bazwîfi ovo nkutu Bîbila, va fulu kya sadila dyâmbu dya «santo» mu bikila ma kya vêlela, kya mvêmba mu kikôngo kya vinu bônso besi Fwalansa, basadilânga dya “kados”. “kados” i sya vo wavâmbuka, kyavâmbuka, ke kifwânane ye byańkaka ko. Nzâmbi wa “kados” kena, mpila mosi vo fwânane ye mûntu nkutu ko, yândi wampila ñkaka kena.

Ne Nzâmbi kaka ko fwete siwa vo wa “kados” kânsi ye byawônso kaka byavâmbulwa ovo bivâmbulwânga bina mu salu kyândi: bântu, salanganu ye yandi salu kyândi mpe kadi byasiwa maveko ovo byavâmbulwa kwa yandi kibêni ye sinikwa.

Keti i kadîlu kyokyo kaka kya Nzâmbi wuna vo ka fwânane ye mûntu ko (wavâmbuka, wa mpil'añkaka) bazola sunga Bamisyôni mu sekola «santo» mu kikôngo vo wa ñlôngo'e?...

Wutu tulênda sa vo i wowo nânga dilênde kadila, kadi ma kya ñlôngo, kina nze kyavâmbulwa (kadosh) mpe. Byawônso bilênde kwândi diwa, bilênda talwa ovo s-imbwa, kânsi ke kya wumvêmba ovo wuvêledi wândi ko. «Santo», i sya vo wuna ye tuyatuya ovo wuna ye vê, mu kikôngo kya vinu i MVÊMBA.

36 Vena dyâka ye ñlông'añkaka wuvwîdi mbangudîlu vo lekwa katûlwa ma bivôngesânga, bivânanga mpôngoso, i sya vo bilêmbekânga ovo sukisa mpasi, biyêlosânga, bikisikânga. Ewu ñlôngo tûku i vitilu n (mu), ebôsi mpânga wôngesa, mpila mosi vo lêmbeke, kulula, yêlola mpasi; ñlôngo ovo lôngo (bilôngo): ma kilêmbekânga ovo manisa mpasi za kimbêvo.

37 Bu duyimbilwânga vo “ba-nsîmba ye Nzuzi, bâna ba ñlôngo”, ke i mu sônga ko vo bâwu bavêlela ovo bamvêmba bena, nkatu; mu zâyisa kaka vo bobo bâna mpasi kikilu bena mu sânsa ekuma kadi bavwîdi bidi kya ñsiku ovo ñlôngo mîfwete lûnda bibuti byâwu.



3) *Nkumbu zitukânga mu bikuma byañkaka*

Lusânsu yândi vo: Lumbu kîna kyasôlwa ñîtinu wa ntete muna Mbânz'a Kôngo mpe yantete, i sya vo ya mu Kôngo-dya-Mpângala, besi luvila lwa Kinsaku batoma bânza vo i mwisi kânda dyâwu kaka fwete sôlwa, bu dina vo bawu bena mu vumu kya ñikuluntu.

Mpaka za ñgôlo kibêni zayisa bwa, kânsi bayiza zênga vo, kina vo Bakôngo mu ñîsing'a bungudi bavwîlu, bântu bafwete yâlanga, bafwete kalânga kaka batekolo ovo ntekozola za Lukeni zibutwânga kwa ntekozola zândi za zikênto.

Tulênda banzikisa vo ñîtinu wa ntete wa Kôngo muna Kôngo-dya-Mpângala nzîndu Tadi, ñitekolo'a Lukeni kakala, kadi wakala bikânga nsaku vo Nkâka. Ye tûka kina lumbu tê ye mu wînu, besi Kinsaku bebikwânga nsaku nkâka za ñîtinu myawônso mya Kôngo, kônso kaka ñîtinu, ba NKAK'ANDI NE KONGO.

Elo, Nsaku ka baka kitinu ko, kânsibu dina vo yândi i Mbuta bûna wasiwa se ÑLUNDI'a nsi ye wa ñsiku myawônso myafwâna lûndilwa ye yâdilw'ensi. Ñlûndi mu kina tându, mpila mosi MULAZA. I ngikwa yoyo kukwa dya zôle dyayikwa mpe vo KONGO-DYA-MULAZA (Kôngo-dya-Ñlûndi).

Mu mbaka bakala kwenda bakîngi'ensi ye mu nkubika bakala yo kwenda kubikîngi, vakala lumbu Bakulu bêto banwân'evita yo banzênza. Nânga dîna vita mu mpêmba ya mu Kôngo-dya-Mpângala dyakadila. Esivi dyamoneka mu ntângw'a dîna vita, i êdi vo makesa ma Bakôngo makala *yakânga* madyônga, mpûnza y'ovo mpe kyônso kyônso kaka kîma kya ndwâzi ki bakala tubwânga kwa mambêni: "Mayaka Kôngo: mayaka mbêle, mayaka mpûnza".³⁸

KIYAKA ovo BUYAKA, i nkumbu mpe kukwa dyazôle. Tûka mu yîna kaka ntângwa mpe, makesa ma Kôngo i mavewa nkumbu vo MAYAKA MA KONGO y'ovo mpe dyâka BAYAKALA (BAYAKA).

Widi vo kuna ngudi'a kintete kya Kôngo, i besi "Nsaku'elawu kaka bakala kwenda nwânîngi'evita"³⁹. Ketî i mu dyâmbu dya kyokyo kuma sungula (kadi bawu i makaya ovo makesa ma Kôngo), nkumbu ya MIYAKA, muna êwu wutadidi mazina ma mpâla za mvila, yifwete kadila ya besi Kinsaku?...

Wutu mu dyâmbu dya vita dyodyo tusungidi va nima, tulênda badika kwândi mpe dyâka vo nânga mu Kôngo-dya-Mulaza ovo kinkosi kyazôle dyakadila. Nânga i wowo ñsâmu bazôle tânga wu basânga mu Lusânsu vo "Kwîmba: fûmfu kya Miyaka"⁴⁰. Kwîmba, ne i wu se twawîla dyo koko zulu, i zina dyañkaka dya kinkosi kyazôle kya Kôngo. Fûmfu ovo Fûmfu, i sya vo kilômbo (Exército), eki kilênde bikwa dyâka vo kinkûmba y'ovo mpe Kinkânga. Kwîmba i Fûmfu kya Miyaka, mpila mosi vo, kinkosi kyazôle kya Kôngo i kibâmbulânga mawônso matadidi besi mvila za Nsaku.

Wâwu kadi, mu ntângwa bamindele bakala kwenda kângîngi'ebântu mu nsi'eto mu kwenda kubatekânga kuna Amedika, dyâmbu dya MAYAKA ovo BAYAKA dyabak'ensâsa ya mbi, ya luvwezo. Ekuma?...

38 J. Culevier, *Ñkânda wowo wu tuitidi sungula*, lukaya lwa 3. Mayaka: ma, vitilu kya nsâdi, isya vo êki kina vo, ovo kikomamene kwa mpânga, kizâyisânga yândi salânga salu kisôngwânga kwa yoyo mpânga, êbosi dyâka yaka, mpila mosi, bakila mu zulu kîma ki bakutubidi. Mayaka: yândi wuyakânga, yândi wulêmbânga: malôka: yândi wulôkânga. Kânsi ntângwa zañkaka, dyâmbu dya Mayaka disadi-lwânga va fulu kya dya Mayakala Bayakala, Mbakala, Vakala, Mavakala), i sya vo bântu ba ngolo, makesa.

39 J. Cvelier, mpila mosi, lukaya 121.

40 J. Cvelier, mpila mosi, lukaya 13

Mu dyâmbu, yaka, ke i bakila kaka mu zulu kîna ki bakutubidi ko, kânsi mpe, mu ndînga ovo mpovelo ya kinkita y'ovo nkutu mpe, ya ntêlo'a mazându, yaka i bônga kîma kya mûntu ki ketwateka y'ovo ki kazolele kwenda teka, ye kani dya sa vo, se wamfuta kuna ãtîwâla; ovo mpe bôngela mûntu kîma, ebôsi kafuta ku nima ovo va kesînga kwîza.

Yaka malavu, yaka mbizi, yaka ñilele, fyôti ngâ i dedede ye deva malavu, deva mbizi, deva ñilele bôsi wafuta ku nima. Yaka dyâka, i sûmba bîma mu lumbu kya zându, sungulako ovo byobyô bîma ke bitwamoneka bêni dyâka ko, mwânina bîma ku fula dya zându. Yakisa nkâdi ovo munkita, i bôka vana zându, mu nzila, mu balabala, ovo va makazini mu zâyisa kwa bântu kyokyo kyetwatekwa.

Bûna mpe, entângwa kîna kyakala kwenda bûmbîngi'emindele bântu mu Kôngo mu kwenda kubateka ku Amedika, ne i wu tuviti diyo sonekena, vakelênge Bakôngo bakala kwenda sadîngi kwa yandi bâwu bamindele.

Bobo Bakôngo, bakala bikwânga vo BIYAKI ovo mpe BISANZI⁴¹. Esalu kyâwu kyâwu i kwenda *yaki* mu mavata ovo mu zimpâmbu za nzila bîna byakala kwenda bûmbi, kwenda bwîdi, kwenda *baki* bântu mu kingolo mu kwenda kubatwâdi kwa mindele.

Ku se ãitu, yoyo nkûmbu ya BIYAKI yakotesa mvwalangani va kati kwa yâwu ye ya MAYAKA MA KÔNGO yakala bokelelwânga makesa mawônso mu Kôngo, i sya vo, bântu bayântika sadila dyâmbu dya BIYAKI va fuklu kya dya BAYAKALA evo BAYAKA ye dya BAYAKA, va êki kya BIYAKI.

Kina vo salu kyokyo kya tekânga Bakôngo kwa mindele, kya kwenda bûmbi, kya kwenda baki bântu, ke kyakala zolwângako, ngutuko kyakala monekenânga vo salu kya bibulu, kya bakôndelo ye ãtîma, kya mazowa, i dyamonekena mpe vo, bobo bawônso bakala kwenda bakisîngi Bamputulukêzo mu kyokyo salu kya bumbizi, i mbizi mpe kaka bafwete bikwa kânsi ke bântu ko. I mu kuma kyokyo mpe nânga dyâmbu dya MAYAKA, kânsi mpe wâna BIYAKI ovo ABAKI dyakitukila dya luvwezo. Bântu. I mu kuma kyokyo dyâmbu dya Mayaka, kansi wutu biyaki dyakitukilo bônso dya luvwezo.

Bayaka bena ku Kwângu, nkûmbu yoyo bavena yo ekuma kadi mbokelelo'a zûnga kyâku kina kyakala luyâlu lwa Kôngo dya Bakulu bêto, mbokelelo'a Mumvuk'âwu (Commune) i Buyaka, kadi nze i bu se twamwêna dyo kuna ãtîwâla Mambala, i sya vo besi Mumvuka (Comuna) wa Mbâmba, Basuku wa Musuku; Babinda, wa Kabinda; Babwênde, wa Bwênde; Bayânzi wa Buyânzi, ye bônso bobo.

Mu nsî'ankulu, dyâmbu dya Bayaka ovo Bayakala dyakala toma sadilwânga mu bokelela makesa (masoda). Vo mindele myakala kwenda zyetênge mu Kôngo mu kina tându bakala kwenda bwâbwanênge ye Bayaka fisidiko ngâ ndâmbu zawônso⁴², ke dya ngituka ko, nze wu babânzila dyo bâwu.

41 BISANZI : mu wumosi (singular) kisânzi ; sânzi, mu mpânga sânzâ, i sya vo bula nzo, vata, ovo mpe nsi mu bônga mu kingolo byawônso bikalânga mo, mu kifwalansa, i «pilhar» ovo mpe «destruir». Bisânzi: bâwu basânzânga (pilhadores). Bisânzi ovo Biyaki, bayaka kwenda bikwânga dyâka vo "Abaki'a mbaki" (*Nkutani'a mvila za makanda*, lukaya lwa 86). Mbaki, mpila mosi mûntu bakamene, nkele (prisonnier).

42 Fr. Bontinck, *Diare Congolais*, Nauwelaerts, Louvain, lukaya 51. O. de Bouveignes ye J. Cuvelier, *Jérôme de Montesarchio, Apôtre du vieux Congo*, Grand Lacs, Namur, tuk. 71, 85 ye 103.

Nga ovo i Bayaka mu Congo populaire, bâwu mpe, bônso kaka ba ku Kwângu, nkûmbu yoyo yitûkanga mu'eyi ya zûnga kyâwu ovo Mumvuka (commune), i sya vo Buyaka.

Mbânza zawônso ovo Ngânda yovo mpe Kimbânda (capital, Sede, Centro) tûka ya Kôngo dyawônso, tê ye kuna zîna za bizûnga, i mu ntoto wa nkûmbu za besi Kinsaku kaka zakala kwenda kadidîngi, mu Mpêmba⁴³.

Etini ovo zûnga kya yandi Mpêmba mwakadidîngi Mbânza, kyakala bokele-lwânga vo KAKONGO. Ekuma?... Kai i zûnga, i ñtoto wakala vwândanga yândi wakala tumÂnga Kôngo, Ne Kôngo ovo mvîngi myândi mu bimfumu byafyoti.

Mu mazina mawônso ma kukwa ovo Kôngo dyazôle, êdi dyatoma zayakana, i dya KÔNGO-DYA-MULAZA, ntângwa zañkaka dya KWÎMBA ovo mpe dya MPÊMBA'A KAZI⁴⁴.

4) Nkûmbu zañkaka za Kukwa ovo Kôngo dyatatu

Tuwidîngi vo i nkûmb'a Mpânzu yavewa kwa kukwa ovo Kôngo dyatatu. Kânsi tutâyisûngu mpe vo ke i zima kaka dya nkatu dya Ñkulu dya difwete vena kwa Kimosi ko, ye salu byawônso bina bi kasadidîngi kani nkutu byakala salânga ñkuna wutûkanga mu yândi, bifwete bambukilwânga mu kukwa dyodyo diveno nkûmbu'ândi.

Ekadilu kyantete kya MPÂNZU, bônso kaka bwetwa dyo kutuzayisila nsâs'a nkûmbu'ândi, i ngolo za nitu.

Ovo tusansumwini enkûmbu yoyo, isyavo twakala yomu ndâmbu ndâmbu zifwete sâdilwa ovo bângulwa, wâna se:

M: i vitilu kisôngânga kikadilu, ye pânzu wetwavyikila mu mpânga vânza (ghânza), mpila mosi bwîla, zuba; ebôsi vânzula (ghânzula): mwângasa pasula, tênda mu ngolo ye vayika mpe mu bônso bu mwanganenânga mbutu za mvânzi va zikelokânga.

Mpânzu i dedede ye ñikele (buta) wukubukânga ye wavyikisânga bimwânga. Kânsi êva, Mpânzu mpila mosi makesa (masoda) mawônso ma nsi ya Kôngo, kilômbo (Erxécito) kyawônso kya Kôngo.

43 Nkûmbu zitatu tuvwidi zitomene zayakana zibokele lwânga fulu ovo vata dikalânga mfumu (capital, Sede): Mbânza, Ngânda ye Kimbânda (Mbânda). Nsâsa za êzi nkûmbu, zisôngânga bunene, wêne, lulêndo ye luyântiku. Tulênda sa vo zâwu zitatu i mfwanani (sinónimos) kaka. *Mbânza*: **m**, vitilu kisôngânga salu kisadilu, ebôsi bânza tukilânga mu mpânga yanzalakana, mpia mosi vo kala kwawônso; *mbânza*: fulu kya yândi wuna kwawônso (luyâlu, mfumu): fulu kya kinene; kya bunene, kya kimfumu, kya ntete. Lûmbu. Mu kikôngo kya wûnu, nkûmbu'a Mbânza yivânwânga dyâka kwa kônso kaka vata dya nene kani nkutu vo ke mukalânga kwandi mfumu'a zûnga ko; yivewânga mpe kwa fulu kya nzyâmina ovo bizyâmina ovo bizyâmi mu sônga vo kifwêne luzitu nze i luvewânga kwa Lûmbu lwa Mfumu, kadi mpe wutu, Bamfumu bevûndilânga kyo. *Mbânda* (Kimbânda): **m**, vitilu bônso kaka va zulu, ebôsi bânza mu mpânga bântika (yântika): vuma vena ngyantikilu'a kimfumu, vena ñtu'a nsi ovo wa zûnga, Lûmbu. *Ngânda*: **n**, vitlu bônso kaka va zulu, ebôsi vânda, 1^o mu bântika, 2^o mu vandâlala, i sya vo lutidila, vyokelela mu nene, mu wisa, mu ngolo, mu kimfumu, Lûmbu. Nzo ya mûntu wuna ye bakênto bayîngi, mu mfwananesa bafwananesânga yo ye nsi ovo lûmbu lwa mfumu, yibikwânga vo ngânda mu zûnga byañkaka. I mu kuma kya mfwananesa mpe yoyo kaka, eyoyo nzo yinina dyâka zina vo ñkôngo mu ndâmbu zañkaka; ñkôngo mpila mosi mosi Kôngo (nsi) dyafyôti, Lûmbu lwandêlo.

44 Kânsi vele nânga mpe Lûnda. Ke mu dyâmbu dya sa kaka ko vo Lûnda i yimosi mu nkûmbu za zûnga bya Mpêmba ovo bya Nsaku, kânsi i momo mufwete tûkila nsâsa yi twabikila Pigafetta bawu ye Lopez Zânga dina mu kyokyo Kinkosi vo dya Akilûnda, Zânga dyodyo tubikânga wûnu vo dya Mâyindômbe. (Pigafetta-Lopez, *Description du royaume de Congo et ses contrées environnantes*, Mbaludilu ya W. Bal, tukaya 36, 48 ye 68). Zânga dya Akilûnda, i sya vo Zânga dya Balûnda, dya besi Lûnda, dya Lûnda.



Mu ngyâdilu'a Kôngo, salu kyantete kyavewa kwa Mpânzu ye kwa ñkuma wawônso wutúkanga mu yândi, i tabila ovo tânina ye nenevesa yovo vôngesa nsi. Mu dyâmbu dya salu kya tânina, zûnga byawônso bya ku nsuka mu Kôngo, bya ndilu ovo Mpûmbu mu kônso kinkosi, byavewa kwa besi Kimpânzu.

Mu dyâmbu dya nenevesa nsi, besi Kimpânzu⁴⁵ babaka salu kya kwenda *vitîngiku ñtwâla* (ku ntându). Ñtwâla wakala kwenda yendênge bakulu mu tûnga Kôngo, i ku Ntându kaka. I batêla dyo vo: “Nsûndi tufila ñtu, Mbâmba tulambudila mâlu”⁴⁶.

Mu salu byâwo byobyoyo, i sya vo kya tânisa ye kya nenevesa nsi, i mwatûka mpova za lulêndo êzi: 1^o “Mono Mpânzu, i buta bwanene, mûntu wasîswa⁴⁷ muna ndilu'a nsi”⁴⁸. 2^o “Mono Mpânzu, i buta bwanene, kîma kiyîtanga mu ndilu'a nsi”⁴⁹.

Tulênda samuna mpova za lulêndo zañkaka za besi Kimpânzu mu salu kya nwânina nsi. “Mono Mpânzu'a Yâzi, bwîla ngo, ka vumina ngo ko”⁵⁰, i sya vo, makesa ma Kôngo, ke masakanenwânga ko, ke malêndi vumiswa ko: kônso nsi bafwete yo kaka nwânisa. “Mono Mpânzu yalêmbela ntângu'a dia, k'ialêmbela ntângu'a tâna ye nwâna ko; i ñkele mosi ke wulêka ñtânda⁵¹. Ensâsa vo makesa ovo binwâni bya Kôngo mu ntângu'a dia kaka bilênda lembela ovo yôyela kânsi ke mu ntângu'a mpâmba mpâmba (ñtânda) ovo kwa mungizila; mafwete tumwa kaka kwa mungutukila. Mpânzu dyaka, i ñtu wa Kôngo, i yândi wutalânga Kôngo dya wônso. Yândi i Kibênga isyavo mu kifwâlansa, Général; kya mwân'ayakala, mpila mosi nkwa ngângu ye ngolo za ndwânina.

Mpânzu dyâka i “kindele kya bûndi kyatântama ku ntându'a Ngômbe kyalembakana pasula ñtu mya makânda nkama”⁵². Kilômbo (Exército) kya Kôngo kina bônso tênda kya ñilele wa bûndi kyatântama ku ntându'a Kôngo kilembakanânga têndwa kwa makânda ye makânda.

Ekadilu kyantete ovo lawu dyantete dya Mpânzu mpângu, i ngolo za kinitu, za kiñsuni kadi za kimpêve, nze i bu tumwênene dyo zavewa kwa Nsaku wa Ñkuluntu ovo Ne Vûnda (Ne Hûnda). Fwâfwa dyodyo ovo nkutu, mbede yoyo ya mvwîla ngolo za bamûntu difwete vâna kwa Mpânzu, mpângu mpe ye kwa ñkuna watûka ovo wutúkanga mu yândi, makubungu (capacidade) ma nsosela ye ma *mpângingila* ovo ma nkubikila yandi zozo ngolo, ntete ntete, kimâna ñkângu wavwânga bwa mbakila ye bwa ndûndila ñkuma mu nitu (wavwa bya nsadila bônso nsêngo, tânzî, mbêle,...), ebôsi mpe kavwânga bya ndwânina mu dyâmbu dya tâninanânga (tabilânga, kakilânga) nsi, kani mpe kwenda *vole* nsi ovo ndâmbu za nsi za malôngo (za nzênza) kimâna byanenevesenwa Kôngo⁵³.

45 Tala mvila za Mpânzu.

46 Salu kya têkele kya Kimpânzu. Bobo bakala kwenda *têkelênge* ku ñtwâla, ke besi Kimpânzu kaka ko, kânsi masoda ma mvila zawônso, makala vo mfumu ovo Kibênga fwete kala mwisi Kimpânzu. I mu kuma kya dyâmbu dyodyo dya kwenda têkele, masoda momo mavewolwa nkûmbu vo Bateke (Batêkedi).

47 Wasîwa isyavo muna ndilu ya kuna kwayâtikila Kôngo, ku ndâmbu'a Namibiya, i Mpûmbu ya Mayânda-ma-Kôngo yavilulwa kwa mindele vo Ovamboland.

48 J. Van Wing, ñkânda wutuvitidi sungula tuk. 59 ye 60.

49 J. Van Wing, mpila mosi.

50 J. Cuvelier, ñkânda wutuvitidi sungula, luk. 51

51 J. Cuvelier, mpila mosi, tuk. 52 ye 57.

52 J. Cuvelier, mpila mosi, luk. 104.

53 Mu dyâmbu dya yoyo nkabananu ya kabanena Bakulu bêto mbebe (responsabilidade) ye bisalu mu



1º Nkumbu zisôngânga ngângu za nsosela ye za mpângila

Zozo nkumbu zitûkânga lutidila mu mpânga vânga (hânga). Zitomene zakana, i êzi:

a) **MPÂNGU**: muna **M**, vitilu kisôngânga mpila ya..., ebôsi pângu wutûkanga mu mpânga vânga. Mpângu, i sya vo mpila ya mpângila.

b) **KIBÂNGU**: Ki, i vitilu kisôngânga fulu, ebôsi bângu tûkilânga mu mpânga vânga. Kibângu (kivângilu), mpila mosi vo fulu kivÂngilwânga.

c) **KABÂNGU**: Ka, vitilu kisôngânga yândi wuna ye wisa mu,... wisa kya tumina. Zûnga kisungulânga yândi (mu bâna ba Ngwa Nzînga) wuna ye lêndo kya mpângila.

d) **LWÂNGU** (kuna kintete luhângilu, luvângilu): Lu, i vitilu kisôngânga fulu, ebôsi hângu tûkilânga mu mpânga vânga. Lwângu ovo Luângu: fulu kivângi-lwânga, ne i Kibângu, kânsi mpe vitilu kya Lu kina dyâka ye nsâsa ya salu kisadilu ovo kya ya ndandu'a salu. Wana eva, LWANGU bakidi dyâka nsâsa ya mpangameno, ebôsi mu bindumuna yo, lusâmbulu, lusakumunu.

e) **VÛNGU**: Tûku dya êyi nkumbu i dyâmbu dya vûnga. Vûnga mpila mosi ñwva mu nsî'a ntoto mi bakwenda timinîngi matadi ma mbôngo ovo "minerais" mu kimputu-lukêzo, ovo dyâka, zûnga kibâmbulânga bâwu bazeye solola ye tima matadi ma mbôngo.

f) **MAYÔMBE**: Ma, vitilu kisônga zûnga ebôsi Yômbe. Yômbe. Mpila mosi lûvu. Mayômbe, nsâsa vo zûnga kya lûvu, zûnga kya bâwu bafulânga sêngwa.

g) **NDÂMBÁ**: N vitilu kisôngânga salu kisadilu, ebôsi dâmba tûkilângaku mpânga lâmba. Lâmba mpila mosi teleka va tiya ye sangalakesa. Lâmba va tiya ye sangalakesa, ke madya ko, kânsi bisêngwa mu kubika ñkele mivânanga mgolo kwa Kôngo. I nsâs'a mpova ya sa vo "Ndâmba walâmba ngolo". Yandi wulâmbânga ngolo za Kôngo, mpila mosi vo wukubikânga ñkele minvwâninânga nsi ya Kôngo.

h) **MUSULU**: Mu, vitilu kisôngânga fu kya mpila ta,... ebôsi mpânga sula. Sula mpila mosi tûta sêngwa kya tiya ye nzûndu. Musulu, mpila ya nsudila ovo mpe zûnga kina masudilu, mayômbe ovo mpe tûvu.

i) **DÔNDO** (Nsôndo) ovo KINDUNDU ovo mpe MANDUNDU. Ndôndo i ntini za bisêngwa, i sya vo za nsôngo (cuivre) ovo za kônso kaka butadi (minerais) zalâmbwa, mu kifwalansa, ndôndo i lingot.

luvila luvila, oku vo, kitinu ye yâla i zitu kya besi mvila za Nzinga kaka, vo kya kingânga kya Nzâmbi kya besi mvila za Mpânzu kaka, bâwu ba tuna ye ngângu kibêni zitêle yûka Mbâmba tê ye Nsûndi (i sya vo zasaka), bafwete kaka mu kaka kubamwêna vo, i mazowa mantete kikilu. Kânsi nkinga, e Nzâmbi yandi kibêni, widi i wowo mpe kasila dyo mu kuma kya Bazwîfi bakazêngela vo, Kingânga kya Nzâmbi i dya luvila lwa Lévi ye lwa Aloni kaka (Mpayikilu 32, 23-27; 40, 12-15; NtÂngilu 3, 1-20; 4, 1-48; 18, 30-32; 25, 7; Kingânga 8, 1-13; 9, 1-14), ebôsi mpîndu za mpângila (inventions, fabrication), i dya luvila lwa Dâni ye lwa Yuda kaka (Mayikilu 31, 1-6; 35, 30-35).



2º Nkûmbu zisungulânga makubungu ma ndwânina:

a) **NGOLO:** tukilânga mu mpânga kola. NGOLA ovo LUHOLO yovo mpe LUBUDI, nkûmbu zina tûku vo i mpânga *vola*. Vola mpila mosi wâla, katudila mu mayela ovo mpe mu kingolo. Vola mu kimputulukêzo i *envadir*, mpângu kutumuna nsi. I nkûmbu yoyo ya Ngola yakitulwa kwa Bamputulukêzo vo Angola. Mu ludi, Angola nsânsa vo, besi vata, besi zûnga kya nkûmbu vo Ngola (Angola)

b) **VÛNGU** ovo BUNGU: edi Vûngu divayikilânga mu mpânga *vûnga* ovo wûnga. Vûnga, mpila mosi vuma bônso têmbo, sônga ngolo. I kuma, VUNGU y'ovo BUNGU, i sya vo zûnga kilûndamenânga ngolo, kikalânga makesa, binwâni.

c) **MATÂMBA:** Ma, mpila mosi zûnga kya..., ebôsi tâmba tûkilânga mu mpânga *dâmva*. Dâmva i bêtela ye bwîla, kânga. Matâmba, zûnga kya bâwu bakwênda bwîdingi bântu, bakwênda kângîngi nkole. Zûnga kina nkûmbu yibâm-bulânga salu kya bwîla nkole.

d) **MBÛNDU:** M, vitilu kisôngânga salu kisadilu, ebôsi bûndu tûkilânga mu mpânga *bûndukila*, i sya vo nwânisa mu kintulumukina, ye mpe bûnduna, i sya vo sunda, luta mbêni ngolo ye kuñkitula se ñwâyi, mûntu'a mvwa. Wumbûndu ovo Bandûndu, i sya vo zûnga kya makesa bakângânga banzênza mu kubakitula bawâyi.

e) **MPÛMBU:** M, vitilu kisôngânga salu kisadilu ebôsi *pûmbu* tûkilânga mu mpânga *wûmba*. Wûmba mpila mosi kumpika ñtoto môdya fim'môngo. Mpûmbu. I sya vo baka mu tabila, mu kakila, mu nwânina. Mpûmbu i zûnga kya nsuka ku ndâmbu'a Ntându (Nord) mu kônso Kimbuku, mu kônso mpe Kinkôsi kya Kôngo⁵⁴.

f) **KILÛMBU:** Ki, vitlu kisôngânga salu kisadilu, ebôsi lûmbu (luhûmbu) tûkilânga mu mpânga *wûmba*. Kilûmbu (Ki-lu-hûmbu): zûnga kyakubikwa Mpûmbu. Kânsi, etûku dya Lûmbu mpe i mpânga *lûmba*. Lûmba i kwenda viti ku ñtwâla, kwenda kubidi ovo nyema matiti mu kubika nzila. Eva, yiyi nkûmbu yibâm-bulânga salu kya makesa mu kwenda viti ku ñtwâla mu ntângwa yakala kwenda kubikwânga nsi ya Kôngo.

g) **MPÎNDI:** M, vitilu kisôngânga salu kisadilu, ebôsi mpânga *yînda*, i sya vo syêta toma kubika nsuka, bônso za kitunga, za mbângu ovo leko. Mpîndi i bêtela ye Mpûmbu, bu yisôngânga nsuka ya kônso Kimbuku ovo ya kônso Kinkosi.

h) **MULILU:** (Mudilu, N'dilu): M, vitilu kyetwasônga mpila ya..., mboki (ebôsi) mpânga *yila* yena vo, i mfwânani'a vînda. Mulilu, i bêtela ye Mpîndi, i sya vo, nsuka za zûnga ovo za nsi.

⁵⁴ Mpûmbu yabadikilwa bônso ñkama wufwete kakilânga ovo kângânga maza. Maza i sya vo bambêni. I nsâs'a nôngo ovo ngan'êyi vo "Bawûmbu (Besi kônso kaka Mpûmbu mu zawu zi kûmi-ye-zôle) i mukama mya Kôngo".



i) **KIMPÂNZU**: Ki, vitilu kyetwasônga salu kisalwânga, ebôsi mpângu, tûkidi mu mpânga *vânzula* (ghânzula): lôsa kima kina kina vo, ovo kiwudikiadi, kifwete vayikisa binwânga bilwêka bântu ovo bibulu byena va ndâmbu; Kimpânzu dyâka, i kadilu kya lekwa kyokyo kina vo, ovo kilôselo, vana kikwenda bwila kifwete wudika ye vayikisa bimwânga, nsânga, nsângi ye tiya.

j) **MBÊMBE**: M, vitilu kyetwasônga salu kisadilu ebôsi mpânga *vêmba* (ghêmba). Vêmba mpila mosi, katula, tûmbula, tînsa; kânsi eva, tînsa, tîmbula makela ovo dyônga ovo kônso kônso kaka kima ki bakutubidi mu ntângw’a mvita. Vêmba dyâka, i kwenda mu ndônga ya yîngi yîngi, i sya vo, wômboka (makesa).

Mu ntângwa Bakulu bayelekubikîngi’ensi ya Kôngo, besi mvila za Kimpânzu, nze i bu tuvitidi dyo vovlea, bakala ye salu kya kwenda vitîngi ku ñtwâla (ku ñtwâla: ku ntându) mu kônsozûnga ovo nsi ya mpa yi bazolele kota. “Na Tava, Ne Madyâdya watêkela muna Wêne wa Kôngo”⁵⁵. Ne Madyâdya yakituka mbokelelo’a luvila lwa Mpânzu, kansi mu ludi, i nkûmbu’a makesa ovo kilômbo (Exército) kyabokelelôngo wowo ekuma kadi ke bakala monânga wônga ko mu nwâna mvita. I batêla vo mpe nôngo oku vo “madyâdya masâkwa mene-mene, entângwa va mbata, vêvela kwândi mevêvelângu”⁵⁶, ensâsa vo, masoda ma Kôngo, ka vena mûntu lênda mo sukisa ko mu vônga. Mu syûka bu lunwâna yâwu, wubavônbele, kânsi bu kwîza vutuki dyaka mu nsînza (mu midi) babilamene kwâwu dyâka.

Kânsi mu ludi, ke bsei mvila za Mpânzu kak ko, kadi bâwu bakala kwenda *têkelênge*⁵⁷, i makesa. Wâwu kina vo mfumu’a yandi maksa ovo Kibênga mu kina kolo wakala kalângu kaka mwisi mvila za Mpânzu, i dyodyo bayîza sîla vo makesa i besi mpe luvila lwolwo.

Bâwu bamakesa ovo bavwidi vwâ nwâna mvita ye bântu bobo bababwêne mu wowo ñtoto, ovo bavwidi vwâ kubalêmvola, i bosi kaka ndônga yifwete kwiza tûngi yiyântika mu kota. Eba bu bakotele, bâwu bayîza mo *têkele* (bamadyâdya ovo binwâni), batombokele dyâka mu ntându mu kûva ovo zyôna mu ngolo, zûnga byańkaka⁵⁸.

I salu kyokyo kya kwenda vitîngi ku ñtwâla mu kwenda kubikidi’ênkângu wawônso wa Kôngo’efulu ovo nsi, kisôngwa mu mpova za lulêndo za besi mvila za mpângu êzi: 1º “Yeto ntete twavayika muna vitu dya Kôngo”⁵⁹. 2º “Mono Mpânzu, i ngûmbe’a koko wamanta vana ntându’a vâmpa (sama), wabókela

55 J. Cuvelier, *Nkutam’a mvila*, lukaya lwa 89.

56 J. Cuvelier, *mpila mosi*, tuk 17, 42, 78.

57 I mu kuma kya salu kyokyo kya kwenda têkelênge ku ñtwâla makesa mabakil’enkûmbu ya BATEKE (Batêkedi). Bateke mpângu, ke nkûmbu’a kânda dya bântu ko. Bateke bâwu mpe besi Kôngo kwâwu, mpângu Bakôngo. «Mutê wa Ngûnu, Mukwô, wa Ngûnu», mu ntêlo’a kya, vo Muteke ye Mukôngo i bân ba Ngunu (Nzinga). Bateke mu wûnu, bafwete kadila kaka mu Mpûmbu, isya vo mu tini bina byababwânina mundeke mu salu kyâwu kya kwenda nenevese Kôngo

58 G. Balandier, i bu kakondwa zâba ya bakisa wowo ñsînnsa ketwavovela oku vo “Batêke batambudi-lângu kwâwu mu kwenda zomwa (kulwa) ye filwa muna ñzânza my ku Ntându kwa Bansûndi bakwenda kubavinganenênge mwawônso muna bakwenda katukîngi” (G. Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique Noire*, PUF, Paris, 1955, lukaya lwa 56.

59 J. Cuvelier, *Nkutam’a mvila*, lukaya lwa 87

ñtênda ye mingunga”⁶⁰. Nsã sa vo, ovo vwidi vwâ lêmvola bambêni ana vê, i bôsi se kabokelesa balêke (ñtênda) ye bamfumu (mingunga) mu kwenda tûngi. 3º “Mono i ngûng’a nene yavita vova muna Kôngo, i bôsi yingunga-ngunga yavova”⁶¹, ensâsa vo mu kônso kaka zûnga kyatûngilwa nsi ya Kôngo, i ndîng’a makesa ntete ntete yavita mo wâkana.

Kânsi vita (yita) ovo têkela ku ñtwâla, kwabikilûngu dyâka vo *sâmba* yovo mpe *lûmba*. Nkûmbu zavewa kwa Kukwa ovo Kôngo dya tatu, zina vo, etûku i salu kyokyo kya kwenda vitingi ku ñtwâla, i MUSÂMBA ye MULUMBA.

Makesa mu nwâna, ke i ñkele kaka ko bakala kwenda sadidîngi. Ntângwa zañkaka mabulu ovo tubila bakala kwenda timîngi ovo mpe kuna ovo mwânga ma bya ndwâzi bônso nsônso, nsênde mu nzila zi babânzidi vo bambêni balênda mo lutila Ntâmbilu’a byobyoyo ma bya ndwâzi i yavayikisa nkûmbu ya MASONSO ovo BUSONSO.

Kukwa dyodyo dyatatu ovo Kôngo-dya-Mpânzu, dyakala vo nzênda zawônso za Ntându⁶² zizolele kituka Bakôngo, i momo bafwete lwâkila ovo kotela, Ngutu, sûnda batêlênge mu kîna kolo. Sûnda isyavo katuka mu nsi’êyi ye kwênda mu nsi’añkaka. Mu fifwalansa i bêtela ye «imigrar».

Mu mpânga *sûnda* wâna i mwatûka nkûmbu ya NSÛNDI yavewa mpe kwa yandi kukwa dyatatu.

Banzênda babikilûngu vo *malôngo*. Ekuma kadi besi Nsûndi bafwete nwâni-sânga *malôngo* mu kubakânga ye kubanata mu ñlâmbu’âwu, bakituka bawâyi, Kôngo-dya-Mpânzu dyavewa dyâka zina dya Ndôngo.

Ku Lûmbu lwa Mbânz’a Kôngo, i Mani Ndôngo watâmbudîngi banzênda⁶³. Mani Ndôngo wâna i bêtela ye Ministro das Relações Exteriores mu kimputulukêzo.

Mu nkûmbu zawônso za kukwa ovo Kôngo dya tatu, êyi yatoma zayakana i ya Kôngo-dya-Mpânzu. Kânsi êyi ya Kabângu mpe ke yakala siwânga ku diya ko: “Nsângu zayiza tufuka kuna Lûmbu kwa Ñtînu Mvêmb’a Mvêmba III (Mvik’a Ntûmba⁶⁴) okuvo kimfumu kya Mbângu, mindele mya mbaki mya bântu bavwidi kyo vwâ buluzula kyawônso ye mfumu mpe bavôndele yo. Zozo nsângu zatoma kafidika kibêni ñtima wa Ntôtela kadi kimfumu kya Mbângu i kimosi mu bya bitatu bivângâng’e Kôngo⁶⁵.

Tufwete ta vo nkûmbu zavewa kwa kônso kukwa ovo kinkosi (província) i êzi zisôngânga salu kya ngudi kyabaka kônso luvila mu lûnda luzîngi lwa Kôngo.

Kôngo dyantete ovo kinkosi kyantete vo Kôngo-dya-Mpângala ovo Mbâmba, mu sônga vo luyâlû wayangalakana, walungila mo Kôngo dyawônso; vo mu Kôngo

60 J. Cuvelier, Ñkânda wutuvitidi sungula, luk. 27, lwa 87 ye lya 93.

61 J. Cuvelier, mpila ye mosi, lukaya lwa 87

62 Mu ngîndu za Bakulu, i ku Ntându ku bakala kwenda yendênge kwaluta kadila bambêni, ngâ ku Bânda ku bakala tûkanga bakala kwo badikilânga bônso nsi za bakûndi, za bampângi: “Ma Nsûndi kalêki, Mbâmba kabaka tulu?” J. Cuvelier, *Nkutama mvila*, luk. 124.

63 W. Bal, *Le royaume du Congo aux XV et XVI siècles*, Institut National d’Études politiques, Kinshasa, luk. 106.

64 Um kîna tându (1622-1624) Mubika batêlênge mu Mbânz’a Kôngo, kânsi ke Mvika ko, ne i wûnu. Tala L. Jadin, *Relation sur le Congo et l’Angola...*, luk. 383.

65 Paiva Manso, *História do Congo*, matangwinu kwa J. Cuvelier, «traditions congolaises», *Congo*, II, nº4 Novembro, 1930, Bruxelles.



dyawônso, bântu bena ku nsi'a luvuvamu kadi bena balangidilwa kwa luyâlu fulu byawônso ye ntângwa zawônso: "Kyângala kyayangalakana Nsûndi ye Mbâmba"⁶⁶ y'ovo dyâka "Mazînga wazînga mvila zawônso"⁶⁷.

Kôngo dyazôle ovo kinkosi kyazôle (deuxième province) dyabikwa vo Kôngo-dya-Mulaza, Kwîmba y'ovo mpe Mpêmbe Kâzi. Mulaza mu kikôngo kya kîna tându, mpila mosi ñlûndi. Kôngo-dya-Mulaza, i bêtela ye Kôngo dya ñlûndi, ñlûndi'a nsi, ñlûndi'a ñsiku miyâdilwâng'ensi ye wa kimfumu ye lulêndo lwa nsi byayalangana kwawônso.

Kôngo dyatatu dyabikwa vo Kôngo-dya-Mpânzu ovo Kabângu mpila mosi yândi wuvângânga, wukubikânga bizîngisânga nsi ye besi nsi ya Kôngo bayangalakana kwawônso.

⁶⁶ J. Cuvelier, *Nkutam'a mvila za makânda mu (nsi'a) Kôngo*, lukaya lwa 9.

⁶⁷ J. Cuvelier, mpila mosi, lukaya lwa 26





BIBLIOGRAFIA

Referências bibliográficas sobre o Kôngo

a) Livros

- AMARAL, I. (1996), *O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos «Ngola» (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*, Instituto de Investigação Científica tropical, Lisboa
- ASIS JUNIOR, A. (s/d), *Dicionário kimbúndu-Português. Linguístico, botânico, histórico e corográfico*, Edição Agente Santos & C Lda., Luanda.
- BAL, W. (1963), *Description du Royaume de Congo et des Contrées Environnantes par Filippo Pigafetta et Duarte Lopes (1591)*, Paris/Louvain : Ed. Nauwelaerts.
- BALANDIER, G. (1971), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Presses Universitaires de France, Paris, (3ª edição).
- BALANDIER, G. (1965), *La vie quotidienne au royaume du Kongo du XVI au XVIIIe siècle*, Hachette, Paris.
- BATSÏKAMA, P. (2010), *As origens do reino do Kôngo*, Luanda: Mayâmba.
- BATSIKAMA, R. (1971), *Voici les Jagas ou l'Histoire d'un peuple parricide bien malgré lui*, Office National des Recherches et du Développement, Kinshasa.
- BITTREMIEUX, L. (1936), *Société secrète des Bakhimba au Mayômbé*, Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles.
- BONTINCK, Fr. *Diaire de Fra Luca Caltanissetta (1690-1701)*, Béatrice-Nauwelaert, Paris -Louvain, 1971.
- BONTINCK, F. (1985), *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944-1948)*. Traduite du néerlandais et annotée (Bibliothèque du CERA). Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique.
- BRÁSIO, A., (anotada por), *História do reino do Congo (Ms 8080 da Biblioteca de Lisboa)*, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa.
- BRÁSIO, A., *Monumenta missionária africana. África ocidental (1471-1531)*, Vol.I/1952; (1532-1569) Vol. II/1953; (1570-1599) Vol.III/1953; (1469-1599) Vol. IV/1954, Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- BUAKASA, Tulu kia Mpansu, (1988), *Le Zaïre face au développement du sous-développement. Essai d'analyse des écarts d'une société africaine*. Kinshasa; Libreville; Munich, Publications universitaires africaines.
- BUAKASA, Tulu kia Mpansu, (1973), *L'impensé du discours, «kindoki» et «nkisi» en pays kongo du Zaïre*, Préface de Benoît Verhaegen. Kinshasa, PUZ; Bruxelles, Centre d'étud. et de documentation africaine.
- CADORNEGA, A O. (1940), *História geral das guerras angolanas 1680-1681* (anotado e corrigido por José Matias Delgado e monsenhor Manuel Alves da Cunha), Lisboa: Agência geral das Colónias, Vol I.

- CADORNEGA, A O. (1942), *História geral das guerras angolanas. Tome III. 1681*, Lisboa: Agência geral das Colónias, Vol II.
- CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, J. A. (1965), *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Angola e Matamba*, Vol. I e II, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- CHATELAIN, Hélio, (s/d), *Gramática elementar do Kimbundu ou Língua Angola*. Genève: Charles Schuchardt.
- COELHO, V. (2010), *“Em busca de Kábàsà!...”*. Estudos e reflexões sobre o “Reino” do Ndongo. Contribuições para história de Angola, Luanda: Kilombelombe.
- COELHO, V. (2010), *Os Tuúmúndòngò. Os “génios” da Natureza e o Kilàmbà*. Estudos sobre a sociedade e a cultura Kimbundù, Lisboa: Kilombelombe.
- COENE, A. (s/d), *Kikôngo. Notions grammaticales. Vocabulaires Français-kikôngo, Néerlandais-Latin*, Matadi : Tumba.
- CUVELIER J. (1934), *Nkutâm’a mvila za makânda mu nsi’a kôngo*, Matadi: Tumba.
- CUVELIER J. (1946), *L’Ancien royaume de Congo*, Bruxelles : Desclée.
- CUVELIER J. (1953), *Relations sur le Congo de Père Laurent de Lucques (1700-1717)*, Bruxelles I : Institut Royal du Congo Belge.
- CUVELIER, J. (1953), *Documents sur une Mission française au Kakôngo (1766-1776)*, Bruxelles.
- CUVELIER J. & JADIN L. (1953), *L’ancien Congo d’après les archives romaines. (1518-1540)*, IRCB., Bruxelles.
- DARTEVELLE, E. (1953), *Les Nâmbu monnaie du royaume de Congo*, Bruxelles : Soc. Roy. Belge d’Anthropologie.
- De BOUVEIGNES O., (1948), *Les anciens rois du Congo*, Namur: Grands Lacs.
- De BOUVEIGNES, O. & CUVLIER, J. (1951), *Jerôme de Montesarchio, apôtre du vieux Congo*, Namur : Grands Lacs.
- DE CLERQUE, L. (1921), *Grammaire du Kiyômbe*, Bruxelles : Goemaere.
- DEGRANPÉ, L. (1801), *Voyages à la côte occidentale d’Afrique... 1786 et 1787*, vol. I., Paris.
- DE MUNCK, J. (1953), *Kinkûlu kya nsi’eto’a Kôngo*, Matadi : Tumba, 1953.
- DEREAU, L. (1955), *Cours de Kikôngo*, Namur : Wesmael-Charlier
- DOUTRELOUX, (1967), *L’Ombre des fetiches*, Louvain.
- DROOGMANS, H. (1901), *Notices sur le Bas-Congo*, Bruxelles : Vanbuggenhoudt.
- FRANQUE, J. (1940), *Nos, os Cabindas. História, leis, usos e costumes dos povos de Ngoio*, Lisboa: Argo.
- GARCIA, C.A. (1968), *A acção dos Portugueses no antigo reino do Congo (1482-1543)*, Lisboa: Agência geral do Ultramar.
- HAVEAUX, G.L. (1954), *La tradition historique des Bapende orientaux*, Bruxelles : Institut Royal Colonial Belge.
- HEUSCH, De L. (2000), *Le roi de Kongo et les monstres sacrés : mythe et rites bantous*, Paris : Gallimard.
- HILTON, A. (1985), *the Kingdom of Kongo*, Oxford

- JANZEN, J.M. (1982), *Lemba, 1650-1930: a drum of affliction in Africa and the New World*, New York
- KABOLO IKO KABWITA, (2004), *Le royaume kongo et la mission catholique, 1750-1838: du déclin à l'extinction*. Karthala Editions.
- KUNZIKA, E. (2008), *Dicionário de provérbios kikôngo traduzidos e explicados em português, francês e inglês*, Luanda: Nzila.
- LABAT, J.B. (s/d), *Relation historique de l'Ethiopie Occidentale*, T.III., Paris : Charles-Baptiste Delespine.
- LAMAL, F.(1965), *Basuku et Bayka des Districts Kwângo et Kwilu*, Musée Royal Congo Belge, Tervuren.
- LAMAN, K.-E. (1936), *Dictionnaire Kikôngo-français*, Bruxelas : I.R.C.B.
- LETHUR, R.(1960), *Etude sur le royaume de Loango et le Peuple Vili Kinsâsa* : Ngônge.
- LOPEZ, D. & PIGAFETTA, F. (1951), *Relação do Reino do Congo e das terras circunvizinhas*, (Tradução de Rosa Capeans), Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- LOPEZ, D. & PIGAFETTA, F. (1989), *A Relação do Reino do Congo e das terras circunvizinhas*, Lisboa: Alfa, Biblioteca da Expansão portuguesa.
- MAES, J.(1927), *Notes sur les populations des bassins du Kasai, de la Lukenie et du lac Léopold II*, Annales du Musée du Congo belge, Bruxelles.
- MacGAFFEY, W. (1993), *Astonishment and Power. Eyes of understanding Kôngo Minkisi*, Washington: National Museum of African Art.
- MacGAFFEY, W. (2000), *Kongo Political Culture: the Conceptual Challenge of the particular*, Bloomington
- MAIA, P. José da Silva, (1994), *Dicionário complementar Português-Kimbundo-Kikongo (Línguas Nativas do Centro Norte de Angola)*. Luanda: Cooperação Portuguesa
- MANSO, V.P. (1877), *História do Congo: obra póstuma (Documentos)*, Lisboa Tip. Da Academia Real das Sciencias.
- MARTIN, P.M. (2010), *O comércio externo da costa do Loango 1576-1870. O impacto das mudanças comerciais no reino Vili do Loango*, Luanda: Arquivo Nacional de Angola.
- MERTENS, J. (1936), *Les chefs couronnés chez les Bakôngo orientaux*, Bruxelas : I.R.C.B.
- MERTENS, J. (1935), *Les Ba Dzing de la Kamtha*. I^è Partie: Ethnographie, Bruxelas : I.R.C.B.
- MINGAS, A. Arlete, (1995), *Etude grammaticale de l'iwoyo (Angola)*, Tese de Doutoramento, Université René Descartes (Paris 5).
- NDONGA, Mfuwa. 1995. *Systématique grammaticale du kisikongo (Angola)*. Tese de Doutoramento do novo regime, Paris: Université de Paris.
- N'SOKO SWA-KABAMBA, J. (1997), *Le panégyque Mbiimbi: étude d'un genre poétique oral Yaka (République Démocratique du Congo)*, Leyden : CNWS Université de Leyden.

- NTANDA, F. & VEZZU, R. (2007), *O centenário : resenha histórica da evangelização em Mbânza-Kôngo*, Luanda: Nzila.
- PECHUËL-LOESCHE, E. (1907) *Volkskunde von Loango*, Estugarda.
- PHILLIPART, L. (1947), *Le Bas-Congo: cet état religieux et social*, Biblith. Alfonsiana.
- PLANCQUART, Sj. (1932), *Les Jagas et les Bayaka du Kwângo*, Bruxelas : I.R.C.B.
- PLANQUAERT, M. (1971), *Les Yaka. Essai d'histoire*, Tervuren : Musée Royal du Congo Belge.
- RADULET, C.M. (1992), *O cronista Rui de Pina e a "Relação do Reino do Congo": manuscrito inédito do "Códice Riccardiano 1910"*, Lisboa: Comissão para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, INCM.
- RAVENSTEIN, E. G. (ed: 1901), *The strange adventures of Andruwe Battel in Angola and the adjoining Regions*, Londres: Hakluyt Society.
- RINCHON, D. (1929), *La traite et l'esclavage des Congolais par les Européens*, Bruxelles : Rinchon.
- SORET, M. (1959), *Les Kôngo Nord-Occidentaux*, Paris : P.U.F.
- SORRENTO, G.M. (1692), *Breve e succinta relazione del viaggio nel regno di Congo nell'Africa meridionale*, Francisco Mollo, Napoli
- STRUYF, I. (1935), *Les Bakôngo dans leurs légendes*, Bruxelas : I.R.C.B.
- THORNTON, J.K. (1983), *The Kingdom of Congo: civil war and transition, 1641-1718*, Madison: The University of Wisconsin
- VAN ROY, (1963), *Les proverbes Kongo*, Tervuren : Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- VANSINA, J. (1966), *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Ed.Universitaires du Congo, Lubumbashi-Kinshasa-Kisangani.
- VAN WING, J. (1959), *Etudes Bakôngo, II, Histoire, Sociologie et Religion*, Bruxelas : Goemaere.
- VAZ, J.M., *Filosofia tradicional dos Cabindas através dos seus cestos de panelas. Provérbios, advinhas, fábulas I*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa.
- WANNYN, R. (1961), *L'Art ancien du métal au Bas-Congo*, Planquesaule Champles.
- WAUTERS, J.A. (1899), *L'Etat indépendant du Congo*, Bruxelas : Falk Fils.

b) Artigos sobre o Kôngo

- AMARAL, I. (1997), "Relações externas congoleas na primeira década do século XVII, em tempos de D. Álvaro II: embaixada de D. Garcia Baptista e D. António Manuel", in *Finisterra*, XXXII, 63, pp.115-131
- AMARAL, I., "Mbanza Kongo, cidade do Congo, ou São Salvador. Contribuição para o conhecimento geográfico de uma aglomeração urbana africana ao sul do Equador, nos séculos XVI e XVII", *Garcia de Orta. Série de Geografia*, 12, Lisboa, pp.2-40

- BATSÛKAMA, P. (2007), «The Origins of Kingdom of Kongo», in *Sephis E-Magazine*, Vol III, 3, May.
- BATSÛKAMA, P. (2010), “As origens do reino do Kongo segundo a Tradição oral”, in *Sankofa-Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, Ano III, nº5, Julho, pp.7-41.
- BATSÛKAMA, R. (1972), “A propos de la cosmogonie kongo” (de Fu-yawu) in *Cultures en Afrique et au Zaïre*, Kinshasa, nº3.
- BONTINCK, F. (1980), «Les Panzelung, Ancêtres des Solongo», *Anales Aequatoria* nº1, pp.59-86 ;
- BUAKASA, Tulu kia Mpansu, (1972) «Lecture symptomale des origines et de l’histoire d’un lignage», in *Cahiers des religions africaines* 6 nº.12, 167-199
- AVELOT, R. (1927), « Les grands mouvements de peuple en Afrique, Jaga et Zimba », in *Bulletin de Géographie Historique et Descriptive*, Vol. XXVII.
- CLIST, B. (1991), “L’archéologie do royaume Kongo”, in *Aux origines de l’Afrique Centrale*, R. Lanfranchi & B Clist (eds), Libreville, pp. 253-258.
- COELHO, V. (1996), «Implicações sócio-economicos e religiosos numa comunidade Kimbundu» in *Dinâmicas multiculturais, novas faces, outros olhares*, 7, Instituto de Ciências Sociais, Lisboa, 472-476;
- COELHO, V. (1989), «Agostinho Neto: Kilamba kyaxi da nossa esperança», *Angolê*, Lisboa, pp.171-174;
- COLARD J.H. (1930), «Notes sur les Batsamba», in *Congo*, T.I., nº4, Bruxelles, pp. 523-625.
- De JONGHE, E. (1938), « Le Congo au XVIe siècle. Notes sur Lopez – Pigafetta », in *Bulletin des Scéances de l’Institut Royal Colonial Belge*, IX, nº 3, pp. 693-723;
- DE MUNCK, J. (1960), “Notes sur... quelques Ndumbululu”, in *Ngonge*, nº1 Julho, Leopoldville.
- De SOUSBERG L. (1955), «Le forgerons et fondeurs de fer chez les Bapende et leurs voisins» in *Zaïre*, Vol. IX-1, Janeiro, pp.21-23
- DEVISCH, R. (1988), “From Equal to Better: Investing the Chief among the Northern Yaka of Zaïre”, in *Africa* 58, pp. 261-290;
- DE WITTE Ch.M. (1958), «les Bulles pontificales et l’expansion portugaise au XVe siecle», *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, nº 48, 1953, n-49, 1953, n-53.
- DIANTEILL, E. (2002), «Kongo à Cuba : Transformations d’une religion africaine», In *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Janvier-Mars, 117, pp.59-80;
- GONÇALVES, A.C. (1984), “Simbolização do poder político e dinamismo sociocultural numa sociedade tradicional: a abordagem histórica e sistémica”, in *Análise Social*, Vol. XX (84), #5, pp.663-684
- GONÇALVES, A.C. (1989), “As influências do cristianismo na organização política do reino do Congo”, in *Congresso Bartolomeu Dias e a sua época*, Vol. V.
- HEUSCH, De L. (1955), “Un système de parenté insolite : les Onga », in *Zaire*, Décembre, p.1011-1027

- HILTON, A. (1983), "Family and Kinship among the Kongo South of the Zaire River from the Sixteenth to the Nineteenth Centuries", *The Journal of African History*, Vol. 24, No. 2, The History of the Family in Africa, pp. 189-206
- JADIN, L. (1957), "Relation sur le royaume du Congo du P. Raimondo da Dicomano, missionnaire de 1791 à 1795 », in *Bulletin des Séances de L'Académie Royale des Sciences Coloniales*, tomo III, fasc. 2, pp. 307-337.
- MacGAFFEY, W. (1983), «Lineage structure, marriage and the family amongst the Central Bantu» in *The Journal of African History*, Vol. 24, n°2, The History of the the Family in Africa, Cambridge University Press, pp173-187;
- MacGAFFEY, W. (1974), "Oral Tradition in Central Africa", *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 7, #3, pp. 417-426;
- MacGAFFEY, W. (2003), "Crossing the river: myth and movement in Central Africa", in *International Symposium Angola on the Move: transport routes, Communication and History*, Berlin 24-26 Setembro, 15 pp.
- MARTINS, M.M. (1995), "A história de um sobado de Malanje: um caso de cooperação luso-angolana no século XIX" in *Revista da Universidade Internacional*, n°1.
- MARTINS, P.M. (1985), « Cabinda e os seus Naturais : alguns aspectos duma sociedade marítima africana", in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Lisboa, Jan/Dez.
- MILLER, J.C. (1972), "The Imbangala and the Chronology of Early Central African History", *The Journal of African History*, Vol. 13, #4, pp. 549-574;
- MILLER, J.C. (1981), "Lineages, ideology and history of slavery in Wester central Africa" in *The Ideologies of Slavery in Africa*, Bervelly Hills: Sage
- MISSINE, L. E. (1970), "Some notes on education in the ancient Kingdom of Congo (XV – XIX century)", *African Studies Review*, Vol. 13, Abril, #1, pp. 145-149.
- NDINGA-MBO, A.C. (1981), «Réflexions sur les migrations Teke au Congo» In *Cahiers congolais d'Anthropologie et d'Histoire*, n°6, pp.65-76 ;
- NGALASSO, Mwatha Musanji, (1990), «Le kikongo, le français et les autres: étude de la dynamique des langues dans la ville de Kikwit (Zaire)», in Gouaini E., Thiam N. (éds), *Des Villes et des langues*, pp. 445-474 ;
- NGOIE NGALLA, D. (1978), «Réflexions sur le peuplement de la Vallée du Niari par les Kongo In Cahiers congolais d'Anthropologie et d'Histoire, n°2, pp.13-25;
- RAYMAEKERS, P. et VAN MOORSEL, H. (1964), «Dessins rupestres du Bas-Congo», in *Cahiers Ngonge*, n°s 12, 13, 14, Kinsâsa.
- RYCKMANS, A. (1960), « Notes sur... quelques Ndumbulu », in *Ngônge*, n°2 Agosto, Léopoldville.
- STRUYF, Y. (1948), « Kahemba. Envahisseurs Badjok et conquérant Balunda », in *Zaire – Revue Congolaise*, Vol. II., n°4, Avril, pp.351-390
- STRUYF, Y. (1932), «Migrations des Bapende et des Bambunda», in *Congo T.I.*, Bruxelles, pp.667-670
- THOMAS, L. (1908), « The Old Kingdom of Kongo", *The Geographical Journal*, Vol. 31, No. 6 (Junho), pp. 589-611

- THORNTON, J. K. (2001), «The origin and early history of Kongo» In *International Journal of African Historical Studies*, Vol., 34, nº1.
- THORNTON, J.K. (2006), “Elite women in the Kingdom of Kongo: historical perspectives on women’s political power”, *The Journal of African History*, Vol. 47, #3, pp. 437-460
- THORNTON, J.K. (1984), “The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750”, *The Journal of African History*, Vol. 25, #2, pp. 147-167
- VANSINA, J. (1983), “Western Bantu expansion”, in *Journal of African History*, London (2), pp.129-145
- VANSINA, J. (1963) “Notes sur L’Origine du Royaume de Kongo”, *The Journal of African History*, Vol. 4, No. 1, pp. 33-38.
- VANSINA, J. (1966), “More on the Invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda”, *The Journal of African History*, Vol. 7, No. 3 (1966), pp. 421-429;
- VANSINA, J. (1958), “Les croyances religieuses des Kuba”, in *Zaire*, Vol. XII/7, pp.725-758.
- VANSINA, J. (2010), « Africa equatorial e Angola : as migrações e o surgimento dos primeiros Estados », in *História Geral de África. IV. África do século XII ao XVI*, UNESCO/Ministério da Educação do Brasil, pp.623-652.
- VEREYCKEN, (1895), “La région des cataractes” in *Congo illustré (revue)*.
- WEEKX, G. (1937), «La peuplade des Ambundu» in *Congo*, T.II, nº1, Juin, Bruxelles, pp.13-35 ; nº2, pp.121-166.
- WOODSON, C. G. (1945), “Notes on the Bakongo”, *The Journal of Negro History*, Vol. 30, No. 4 (Outubro), pp. 421-43

c) Fontes primárias sobre Kongo (fontes orais)

- Afonso Kangîngi (Kawêyo, Angola)
- Albert Mvougou (Mvûngu, República do Congo)
- Armando Voza (Noki, Angola)
- David Mudyandu (Luanda, Angola)
- Enertine Bumbputu, (Kinsâsa, República democrática do Congo)
- Kalunvîndu Pedro (Balômbo, Angola)
- Kandîmbu Nsûnda Antoine (Ntoni), Kinsântu (1994)
- Kilosa Angélica (Noki, Angola)
- Maria Muhala (Luwêna/Lumbala Ngîmbu)
- Molley Julieta (Kinsâsa/Luwânda)
- Mwâla Nlênge (Monakimbûndu, Angola)
- Raphaël Batsîkama, (Kinsâsa, República dem. do Congo)
- Tsyoula Eduard (Ndwalou/Ndwâlu)
- Vatunga Miguel, (Kinsâsa/Luwânda)
- Soba Okeya (Keswa, Angola)

Soba-adjunto Simão Armando Katendi (Mbânz'a Kôngo)
 Sakayala Mwâli (Sênge) (é de Moxico/Dundo)
 Simão Lufyawulwîsu (Mbânza-Kôngo, Angola)

Referências bibliográficas sobre !Kung

a) Livros

- BANK, A. (2006), *Bushmen in a Victoria World. The remarkable story of the Bleek-Lloyd Collection of Bushman folklore*, Cap Town: Double Storey.
- BARNARD, A. (2003), *Diverse people Unite: two Lectures on Khoisan Imagery and State*, Centre of African Studies, Edniburgh University.
- BLEEK, W. (1956), *Bushman Dictionary*, New Haven, American Oriental Society.
- BLEEK, D.F. (1929), *Comparative Vocabularies of Bushman language*, Cambridge, Press University of Cambridge.
- CASTRO, J.T. (2009), *Atos de memória herero em Onkahndja, Namíbia*, (Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia), Brasília.
- DESCHAMPS, H. (1970), *Les religions de l'Afrique noire*, Paris: P.U.F.
- DOCE, C. & WILAKAZI, (2005), *Zulu English Dicionary*, Johanesbourg: Witwatersrand University
- ELPHICK, R. & GILIOMEE, H. (1989), *The Shaping of South African Society, 1652-1840*, Cap Town: Maskew Miller Longman, (2ª edição);
- LEE, R. (1979), *The !Kung San*, Cambridge University Press.

b) Artigos sobre os !Kung:

- BLENCH, R. (2007), "Was there interchange between Cushitic pastoralist and Khoisan speakers in the prehistory ou Southern Africa and how can this be detected?", in Mohling, W. & Fleisch, A., *Sprache und Geschichte in Afrika*, 15p.
- EDENMYR, N. (2004), "The Semantics of Hedza gender assignment: a few notes from the field", in *Africa & Asia*, #4, Department of Oriental and African Languages, Götebor University, pp.3-19
- GUENTHER, M. (1993/1994), "Independent, fearless and rather bold: an historical narrative on the Ghanza Bushmen", in *Namibia Scientific Society*, #44, pp.25-40
- LEE, R.B. & HICHTCOCK, R.K. (2001), "African Huner-Gatherers: Survival, History, and The Politics of Identity", in *African Study Monographs*, Suppl.26, March, pp.257-280;
- MOUTON, M., "South África is denied its rich cultural History", in *Village Life*, #15 December 2005/January 2006, p.20-22.

RAPER, P. (2009), “Descriptive Zulu placenames of San Origem” in NAMES, Vol.57, #1, March, pp.3-16

c) Fontes primárias (fontes orais):

Chelevelela Ohosi-ria-Humba (Namíbia)

Dovelo Ndeshimona (Namíbia)

Itendelehenda (Namíbia/Caprivi)

Marcus Hebo (Namíbia)

Patrick Gonhoyi Nguehe (neto de Mahanda de Tsikulu/Mpûngu, Namíbia)

Referências bibliográficas sobre Angola

a) Livros

ALTUNA, R.R.A. (1993), *Cultura tradicional Bantu*, Cooperação Portuguesa em Angola, Luanda

BARBOSA, A. (1985), *Dicionário Cokwe-Portugues*, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.

BASTIN, M.L. (1961), *Art décoratif Tshokwe*, Lisboa: Subsídios para História, arqueologia dos povos da Lunda.

BATSÎKAMA, P. (2008-2010), *Anatomia do nacionalismo angolano*, Luanda: Manuscrito.

CABRITA, C. A. (1954), *Em terra dos Luenas. Breve estudo sobre os usos e costumes da tribo Luena*, Lisboa: Agência geral do Ultramar.

CAPELLO H. & IVENS, R. (1881), *De Benguela às terras de Iaca – descrição de uma viagem na África Central e Ocidental*, Lisboa: Imprensa Nacional, I e II volumes.

CARVALHO, H. A. D. (1890), *A Lunda ou os estados de Muatiânva*, Lisboa: Imprensa Nacional.

CAZOMBO, E. M. (2009), *Literatura angolana: encontro e desencontro na construção dos valores culturais no contexto escolar de Angola*, (Tese de Doutoramento Universidade Metodista Piracicaba), Piracicaba.

CHILDS, G.M. (1949), *Umbundu Kinship & Character. Being a Description of the Social Structure and Individual Development of the Ovimbundu of Angola, with observations concerning the Bearing on the Enterprise of Christian Missions of Certain Phases of the Life and Culture Described*, Oxford University press, London-New York-Toronto.

CORREA Alias Alexandre da Silva (1792), *História de Angola*, Vol1, Lisboa: Ática.

- DE OLIVEIRA, I.N.T.G. (1972), *A evolução histórica dos Cuanhamas*, (Dissertação de licenciatura), Faculdade de Letras de Lisboa (AD LUCEM) orientada pelo Prof. Dr. Manuel Heleno, Lisboa
- De OLIVEIRA, A. (2006), *O livro das adivinhas angolanas*, Luanda: UEA.
- DINIS, J. O. F. (1918), *Etnografia dos povos de Angola*, Luanda.
- ESTERMANN, C. (1956), *Etnografia do Sudoeste de Angola, I, os povos não-banto e o grupo étnico dos Ambos*, Lisboa: Junta de Investigação de Ultramar.
- ESTERMANN, C. (1957), *Etnografia de Sudoeste de Angola, II, Grupo étnico Nhaneca-Humbe*, Lisboa: Junta de Investigações de Ultramar.
- ESTERMANN, C. (1961), *Etnografia de Sudoeste de Angola, III, Grupo étnico Herero*, Lisboa: Junta de Investigações de Ultramar.
- ERVEDOSA, C. (1980), *Arqueologia angolana*, Luanda: Ministério da Educação.
- FALGAYRETTES-LEVEAU, C (1988), *Art et mythologie. Figures tshokwe*, Porto : Fondation Dapper.
- FELIX, M. L. & JORDAN, M. (1998), *Makishi lya Zambia: Mask characters of the upper Zambezi peoples*. München: Verlag Fred Jahn.
- FELNER, A. A. (s/d), *Angola. Apontamentos sobre a ocupação e início do estabelecimento dos Portugueses no Congo, Angola e Benguela extraídos dos documentos históricos*, Imprensa da Universidade, Coimbra.
- HAMBLY, W.D. (1934), *The Ovimbundu of Angola*, Chicago : Field Museum.
- HAUENSTEIN, A. (1988), *Examen de motifs décoratifs chez les Ovimbundu et Tchokwe d'Angola*, Coimbra: Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra.
- HENDERSON, L. (1990), *A Igreja em Angola Um rio com várias correntes*, Editorial Além-Mar.
- HENRIQUES, I. C. (1997), *Percursos da modernidade em Angola. Dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*, Lisboa: Instituto de investigação científica tropical/Instituto da cooperação portuguesa.
- KANDJIMBO, L. (1998), *Apologias de Kalitangi. Ensaio e Crítica*, Luanda: INALD.
- LIMA, M. (1989), *Os Kiaka de Angola*, Lisboa: Ed. Tavotra redonda.
- LIMA, M. (1967), *Os Akixi do Nordeste de Angola*. Lisboa: Publicações Culturais da Diamang.
- MELO, R. (2007), *Identidade e Género entre os Handa no Sul de Angola*, Luanda: Nzila.
- MARTINS, J.-V. (1990), *Elementos de gramática de Utchokwe*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.
- PARREIRA, A. (1990), *Dicionário glossográfico e toponímico da documentação sobre Angola, séculos XV-XVII*, Lisboa: Editorial Estampa.
- PÉLISSIER, R. (1997), *História das campanhas de Angola. Resistência e revoltas 1845-1934*, Lisboa: Editora Estampa.

- REDINHA, J. (1975), *Distribuição étnica de Angola*, Luanda: Fundo de Turismo e Publicidade.
- REDINHA, J. (1958), *Etnossociologia do Nordeste de Angola*, Lisboa: Agência-geral do Ultramar.
- REDINHA, J. (1975), *Etnias e Culturas de Angola*, Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola.
- SANTOS, E. (1962), *Sobre a religião quiocos*, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- SANTOS, E. (1965), *Maza*, Lisboa: Edição do Autor.
- SANTOS, E. (1969), *Religiões de Angola*, Lisboa: Junta da Investigação do Ultramar.
- SECRETARIADO de Pastoral *Ngangela*, (1997). *O mundo cultural dos Ganguelas*, Doicese de Menongue.
- TSUKADA, K. (1988), *Luvale perceptions of mukanda in discourse and music*, Belfast, Queen's University.
- VINTE-E-CINCO, G. (1992), *Os Kibalas. Sua origem e tradição*, Queluz: Núcleo-Centro de Publicações Cristãs.

b) Artigos sobre Angola:

- BASTIN, M.-L. (1988), « Les Tshokwe du pays d'origine », in C. Falgayrettes-Leveau (Dir.), *Art et mythologie. Figures tshokwe*, Porto : Fondation Dapper, pp.49-68.
- DENBOW, J. (1990), "Congo to Kalahari: data and hypotheses about the political economy of the Western stream of the Early Iron Age", in *African Archaeological Review*, #8, 139-175.
- HAUENSTEIN, A. (1971/1972), «Noms accompagnés de proverbes chez les Ovimbundu d'Angola», in *Bulletin de la Société Suisse d'Anthropologie et d'ethnologie*, n°48 Année.
- HAUENSTEIN, A. (1963), "L'Ombala de Calulembé", in *Anthropos*, Vol.58, pp.48-120.

c) Arquivos sobre Angola

- IAN/Torre do Tombo, PIDE/DGS, "Comité Revolucionário de Cabinda", proc. N° 203/66, u.i., n° 3518
- IAN/Torre do Tombo, SCCIA, "Tocoismo: estudo sobre a seita", Cota actual: prc. Infor. n°201
- IAN/Torre do Tombo, PIDE/DGS, SCCIA, "Eleição do rio do Congo", Cota actual: Proc. Inf.n°279

Referências bibliográficas sobre África

a) Livros:

- ABRAHAMSSON, H. (1951), *The Origin of Death. Studies in African Mythology*, Uppsala, Studia Ethnografica Uppsala.
- ADOTEVI, S. (1972), *Negritude et negrologues*, Plon/Union Geral d'édition, Paris.
- AHIANYO-AKAKPO, A., et al. (1974), *La tradition orale africaine. Sélection et formulation de quelques thèmes*, Paris : Unesco.
- AMSELLE, J.L & M'BOLOKO E. (1985), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Editions la Découverte, Paris.
- ASANTE, Molefi Kete (1987), *The Afrocentric Idea*, Temple University Press, Philadelphia
- AYISI, E.O. (1979), *An Introduction to the Study of African Culture*, 2^o Edition. London: Heinemann.
- BA, Amadou Hampaté (1972), *Aspects de la civilisation africaine (Personne, culture, religion)*. Paris: Présence africaine.
- BALANDIER, G. & MAQUET, J. (1968), *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris : Harzan.
- BAMUNOBA, Y.K., ADOUKONOU, B. (1979), *La mort dans la vie africaine*, Présence africaine, Paris : UNESCO.
- BATES, R. & MUDIMBE, V.Y. & O'BARR J. (1993), *Africa and the Disciplines*, University of Chicago Press, Chicago, (Edit.).
- BAUMANN, H. & WESTERMANN, D. (1957), *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris : Payot.
- BIEBUYCK, D. (1973), *Lega Culture: Art, Initiation, and Moral Philosophy among a Central African People*. London: University of California Press.
- BILOLO Mubabinge, (1986), *Les cosmo-théologies philosophiques de l'Egypte antique. Problématique, Prémisses herméneutiques et Problèmes majeurs*, Kinshasa-Libreville-Munich : Publications Universitaires Africaines.
- BURTON, W.F.P. (1961), *Luba Religion and Magic in Custom and Belief*. Tervuren : Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- BURTON, R.F. (1969), *Wit and Wisdom from West Africa. A Book of Proverbial Philosophy, Idioms Enigmas and Loconisms*, London, Tinslay, 1865/New York, Negro UP.
- CAREY, M. (1979), *Myths and Legends of Africa*, London: Hamlyn and Melbourne.
- CHARBONNIER, (1905), *Les Européens au contact des Africains*. Bruxelles: De Ghilage.
- CORNEVIN, R. (1956), *Histoire de l'Afrique : des origines à nos jours*, Paris : Payot.
- DAMMANN, E. (1964), *Les religions de l'Afrique*, traduit de l'Allemand par L.Jospin, (Bibl. historique). Paris: Payot.

- DAVIDSON, B. (1971), *Les Africains, introduction à l'histoire d'une culture*. Traduit de l'anglais par Michel Janin (Esprit «Frontière ouverte»). Paris : Seuil.
- DE CASTRO SOFRIMENTO, F. (1930), *Lendas negras*, Lisboa: Editorial Cosmos.
- DELAFOSSÉ, M. (1921), *Les noirs de l'Afrique*. Paris: Payot.
- DELAFOSSÉ, M. (1925), *Les civilisations négro-africaines*, Paris : Librairie Stock.
- DE PEDRALS D.P. (1950), *Archéologie de l'Afrique noire*, Paris : Payot.
- D'HERTEFELT, M., COUPEZ, A. (1964), *La royauté sacrée de l'ancien Rwanda, texte, traduction et commentaire de son rituel*, Tervuren : Musée Roy. de l'Afrique Centrale.
- DIAS, G.S. (1926), *África Portentosa*, Lisboa: Tipog. Torres, Largo do Tertorres.
- HEUSCH, De L. (1972), *Mythes et rites bantous. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Paris : Gallimard.
- HEUSCH, De L. (1958), *Essais sur le symbolisme de l'inceste royale en Afrique*, Bruxelles : Ed. Institut Solvay.
- HEUSCH, L. (1966), *Le Rwanda et la civilisation inter-lacustre. Etudes d'anthropologie structurale et historique*, Institut de Sociologie, Bruxelles : ULB.
- HEUSCH, L. (1971), *Pourquoi l'épouser? et autres essais* (Bibl. des sciences humaines), Paris : Gallimard.
- HOUIS, M. (1971), *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, Paris : P.U.F.
- ILIFFE, J. (1995), *Africans: the history of the continent*, New York: Cambridge.
- JOÃO, M.I. (2005), "Memória, História e Educação" in NW – Noroeste, *Revista de História*, Braga: Núcleo de Estudos Históricos da Universidade de Minho, 80-100pp.
- KANNEH, K. (1998), *African identities: race, nation and culture in ethnography, panafrikanism and black literatures*, Londres: Routledge.
- KI-ZERBO, J. (1978), *Histoire de l'Afrique noire*, Paris : Hatier.
- LAYA, D. (1972/editeur.), *La Tradition Orale. Problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, Nyamey : Centre Régionale de Documentation pour la Tradition Orale.
- MUDIMBE, V.Y. (1988), *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*, Londres: Edição de Autor.
- MUJYNYA, E.N. (1972), *L'homme dans l'univers des Bantu*, Lubumbashi : Press de l'Université National du Zaïre.
- OBENGA, T. (1985), *Les Bantu*, Paris : Présence africaine, Paris.
- OBENGA, T. (1980), *La dissertation historique en Afrique. A l'usage des Etudiants de 1ère année d'Université*, Dakar-Paris : Les Nouvelles Editions Africaines-Présence africaine.
- OBENGA, T. (1980), *Pour une nouvelle Histoire*, Paris : Présence Africaine.
- PAULME, D. (1956), *Les sculptures de l'Afrique noire*, Paris : P.U.F.
- PAULME, D. (1962), *Les civilisations africaines*, Paris : P.U.F.
- THOMPSON, R.F. (1984), *Flash of the spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, New York: Vintage.

VANSINA, J. (1990), *Paths in the Rainforest*, Madison:

VANSINA, J. (1985), *Oral Tradition as History*, Madison: University of Wisconsin.

VANSINA, J. (1964) *Les anciens royaume de la savane*, I.R.E.S.

WILKINSON, R. H. (1999), *Symbol & magic in Egyptian Art*, Londres: Thames & Hudson.

b) Artigos sobre África:

ANCIAUX DE FAVEAUX, (A.), S.D., «La préhistoire du Katanga», *Bulletin trimestriel du Centre d'étude des problèmes sociaux indigènes*, 69, pp.71-76

BA, A.H. (2010), “A Tardição viva”, in *História Geral de África*, Vol. I., UNESCO/Ministério da Educação-Brasil, pp.167-212

BALANDIER, G. (1947), «Le noir est un homme», in *Présence africaine* 1 Nov/Déc., 31-36.

CHIBANZA, S.J. (1961), “Kaonde history”, Lusaka: The Rhodes-Livingstone Institute, #22, pp.41-114

COHEN, D.W. (1989), “The Undefining of Oral Tradition”, *Ethnohistory*, Vol. 36, No. 1, Ethnohistory and Africa (Winter), pp. 9-18

DECAPMAKER, J. (1939), « Sanctions coutumières contre l'adultère chez les Bas-Congo de la région Kasai », in *Congo* 20, T.2, 134-147 ;

DEVISSE, J. & VANSINA, J. (2010), “A África so século VII ao XI: cinco séculos formadores”, *História Geral de África*, Vol. III., UNESCO/Ministério da Educação-Brasil, pp.880-929.

DIGNE, P. (2010), « História e linguística », in *História Geral de África*, Vol. I., UNESCO/Ministério da Educação-Brasil, pp.247-281

DIOP, Cheikh A. (1983), «As origens dos antigos Egípcios» in *História Geral da África*, Vol.2, Unesco/Ministério da Educação-Brasil, pp.1-36

FAGAN, B.M., (2010), “As bacias do Zambeze e de Limpopo 1100 e 1500”, in *História Geral de África*, Vol. IV, UNESCO/Ministério da Educação-Brasil, pp.592-622

HEUSCH, de L. (1968), « Le cru et le cuit dans le domaine bantou », in *Présence Africaine*, #67, 33-48;

HEUSCH, de L. (1958), “Les voies de l'anthropologie structurale: l'oeuvre de M. Levi-Strauss et l'évolution de l'ethnologie française », in *Zaire*, Vol. XII/8, pp.787-818

KESTELOOT, L. (1980), «Problématique de la littérature orale» in *Afrique littéraire*, 54/55 Colloque afro-comparatiste de Limoges 31/Dezembro, pp.38-48;

TEMPELS, P. (1948), «L'étude des langues bantoues à la lumière de la philosophie bantoue», in *Présence africaine*, Paris, #5, pp.755-760

VANSINA, J., (2010), “A Tradição oral e a sua metodologia”, in *História Geral de África*, Vol. I., UNESCO/Ministério da Educação-Brasil, pp.136-166

Referências bibliográficas gerais

a) Livros:

- ALLIER, R. (1927), *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière*, Paris : Payot
- ALLIER, R. (1929), *The Mind of Savage*, transl. by Rothwill, F. London, G. Bell and Sons
- AMACKER, R., Ed. (2000) *Cahiers de Ferdinand de Saussure*, 53: Actes de la Table Ronde, «Lecture plurielle de W. von Humboldt», Luasanne, 18-19 Juin 1999
- AREIA, M. (1992), *Les signes du pouvoir*, Roland Kaehr, Neuchatel, Musée d'Ethnographie
- AUGE, M. (1977), *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris : Flammarion
- BALANDIER, G., *Anthropologie Politique*, P.U.F, Paris, (3^a édit), 1978.
- BELL, J. (2008), *Como realizar um projecto de investigação*, Lisboa: Grávida
- BENVENISTE, E. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes.I., Economie, parenté, société*, Paris : Les Editions de Minuit
- BENVENISTE, E. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, II, pouvoir, droit, religion*, Paris : Les Editions de Minuit.
- CALAME-GRIAULE, G. (1966), *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*. Paris : Gallimard.
- CAMÕES, L. (1997), *Os Lusíadas*, Lisboa/Porto : Poro Editora.
- CAZENEUVE, J. (1958), *Les rites et la condition humaine d'après des documents ethnologiques* (Bibl. de philosophie contemporaine). Paris, PUF.
- CERTEAU, M. (2007), *A escrita da História*, Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- CHOMSKY, N. (1977), *Reflexões sobre a linguagem*, Lisboa : Edit.70.,
- CLASTRES, P. (1979), *A sociedade contra o Estado*, Porto: Investigações de Antropologia política, Afrontamento.
- COLLEYN, J.-P. (1981), *Eléments d'Anthropologie sociale et culturelle*, Bruxelles : Ed. de l'Université de Bruxelles, 2^a edição.
- COPANS, J. (1999), *Introdução à etnologia e à antropologia*, Lisboa: Publicações Europa-América.
- COSERIU, E. (1987), *O homem e a sua linguagem*, Rio de Janeiro: Presença.
- CROCKER M.W., PICKERING M., & CLIFTON Jr., Eds. (2000), *Architectures and mechanisms for language processing*, 2000.
- CRYSTAL, D. (1972), *Linguistics*, London: Pelican Original.
- DE SAUSSURE, F. (1964), *Cours de linguistique générale*, Paris : Payot.
- DORESSE, J. (1957), *L'empire du Prêtre-Jean. I. L'Éthiopie medieval*, Paris.
- DURKHEIM, É. (1996), *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIADE, M. (1969), *Le mythe de l'éternel retour*, Paris : Galimard.
- FERRAROTTI, F. (1985), *Sociologia*, Liboa: Teorema

- FODOR, I. (1965), *The rate of linguistic change*, Londres, la Haye, Paris, Mouton & Cie.
- FURON, R. (1966), *Manuel de Préhistoire générale*, Paris : Payot.
- GARCIA, P. & MOTES, M. De (1970), *A humanidade pré-Histórica*, Lisboa: Editorial Verbo.
- GETTINGS, F. (1985), *Arkana Dictionary of Astrology*, London: Penguin.
- GOLDMANN, L. (1970), *Marxisme et sciences humaines*, Paris : Gallimard.
- GREGORIEFF, V. (1987), *Mythologies du monde entier*, Paris : Marabout Université.
- JOÃO, M. (2005), “Memória, História e Educação”, in *NW noroeste, Revista de História*, Braga: Núcleo de Estudos Históricos, Universidade de Minho
- LEFEBVRE, G. (1981), *O nascimento da moderna historiografia*, Lisboa: Sá da Costa Editora.
- LEVI-STRAUSS, C. (1974), *Anthropologie structurale*, Paris : Plon, (2ª édit).
- LEVI-STRAUSS, C. (1964), *Les Mythologiques. I. Le cuit et le cru*, Paris : Plon.
- LEVI-STRAUSS, C. (1967), *Structure élémentaire de la parenté*, Mouton-la Haye.
- LEVI-STRAUSS, C. (1980), *Le totémisme Aujourd'hui*, Paris ; P.U.F., 5ª edição).
- LEVI-STRAUSS, L. (2008), *Raça e História*, Lisboa: Editorial Presença (9ª edição).
- LOMBARD, J. (1972), *L'Anthropologie britannique contemporaine*, Paris : P.U.F..
- LEVI-BRUHL, L. (1974), *La mentalité, Primitive*, Paris : P.U.F.
- LOWIE, R. (1935), *Traité de sociologie primitive*, Paris : Payot.
- MARC-LIPIANSKY, M. (1973), *Le structuralisme de Levi -Strauss*, Paris : Payot.
- MAUSS, M. (1966), *Sociologie et anthropologie*, Paris : P.U.F..
- MEAD, M. (1971), *L'anthropologie comme science humaine*, Paris : Payot.
- MEYER, M. (1992), *Lógica, linguagem e argumentação*, Lisboa: Teorema.
- MYRDAL, G. (1969), *Objectivity in social research*, New York: Pantheon Books.
- NADEL, S.F. (1970), *La théorie de la structure sociale*, Paris : Editions de Minuit.
- NATTIEZ, J.J. (1966), *Problemas e métodos de semiologia*, Lisboa: Ed.70.
- NGUGI WA THIONGO, (1998), *Penpains, gunpoints and drums. Towards a critical theory of arts and the state in Africa*, Oxford: Claredon Press.
- QUIVY, R. & Van-CAMPENHOUDT, L. (2008), *Manual de investigação em ciências sociais*, Lisboa: Grávida.
- SANTOS, M. O (2004), *O Provérbio é um Comprimido que anda de boca em boca – os Sujeitos e os Sentidos no Espaço da Enunciação Proverbial*, Instituto de Estudos da Linguagem, UNICMP
- SAPIR, E. (1967), *Anthropologie. I. Personnalité et culture*, Paris : Minuit.
- SAPIR, E. (1979), *Anthropologie. II. Culture*, Paris : Minuit
- SCHADEN, E. (1959), *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil – Ensaio etno-sociológico*, Ministério da Educação e Cultura, rio de Janeiro.
- SILVA, A. (1966), *Filosofia social*, Evora: Instituto de Estudos Superiores de Evora.
- THINES, G. & LEMPEREUR, A.(sous direction): *Dicionário geral das ciências humanas*, Ed.70, Lousã, 1984
- TITIEV, M. (1991), *Introdução a antropologia cultural*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

TODOROV, T. (1979), *Teorias do símbolo*, São Paulo: Edições 70.

WEBER, M. (1992), *Essais sur la théorie de la science*, Paris : Agora-Plon.

b) Artigos

GARNICA, A.V.M., “O Escrito e o Oral: uma discussão inicial sobre os métodos da História”, in *Revista Ciência & Educação*, #5 (1), pp.27-35;

GATTI, M.A. (2006), “Provérbio parodiado e humor”, in *Estudos linguísticos* XXXV, pp.1277-1286.

JESUS, I.T. (2005), “Universal conditional construction of proverb : a sociocognitive view », in *Alfa*, São Paulo, v.49, 139-160;

LEBLANC, M. (1955), «Evolution linguistique et les relations humaines» in *Zaire*, Octobre, pp.787-799 ;

MARINESCU, C. (1923), “Prêtre Jean, son pays, l’explication de son nom”, in *Bulletin de la Section historique de l’Académie roumaine*, T.X., Bucarest

MIMOSO, A.B.F. (2008), « Provérbios : uma fonte para a História da educação”, in *Revista Lusofona de Educação*, 12, pp.155-163;

SANCEAU, E., “A lenda do Preste João e a sua influência sobre os Descobrimentos”, in *Portugal em África*, Julho/1960-1961, nº especial, pp.118-121



ÍNDICE REMISSIVO

A

AÇORES 18, 145
ÁFRICA 9, 11, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 36, 39, 43, 45, 50, 65, 66, 76, 85, 88, 94, 95, 97, 98, 99, 102, 122, 123, 134, 141, 142, 145, 150, 158, 163, 170, 172, 182, 186, 187, 213, 217, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 229
ÁFRICA DO SUL 11, 85, 102, 123, 142, 170, 172, 187
ALBUQUERQUE 61
ALEXANDRE VI 145
ALGARVE 52
ALTO-LWÂNGU 58
ALTO-ZAMBEZE 44, 186
ALVES, A 69, 70, 73, 101, 102
AMALA ATSHAAN 42
AMARAL, I 60, 147, 152
AMBOS 39, 69, 80, 164, 222
AMBUS 55
AMBWILA 60, 154
ANDULU 75, 76
ANGOLA 9, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 51, 54, 55, 56, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 80, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 113, 123, 124, 125, 132, 133, 136, 142, 143, 148, 152, 153, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 172, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 197, 208, 210, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223
ANZIKUES 55, 96
ATLÂNTICO 45, 54, 180

B

BÁ, A 43
BABÍNDÁ 52

BAHUNGANA 52, 89
BAILUNDU 71, 92, 94
BA-KAKONGO 52
BAKONGO 25, 26, 50, 52, 54, 62, 81, 111, 116, 117, 120, 122, 138, 157, 180, 182, 183, 184, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 203, 204, 209, 210, 215, 216
BALÂDI 56
BALANDIER, G 34, 75, 147, 148
BALÔMBO 42, 78, 88, 101, 219
BAL, W 24, 28
BALWÂNGU 52, 58
BAMBA 59, 84
BAMBOMA 61, 62
BANGÂNGELA 62
BÂNGU 35, 62
BA-NSÜNDE 55
BAPÊNDE 50, 52, 54
BASINDJI 89
BASUKU 48, 50, 89, 183, 204, 215
BATÊKE 111, 116, 119, 125, 209
BATSÂNGA 55
BATSÍKAMA, P 27, 38, 50, 54, 55, 57, 79, 82, 91, 101, 106, 112, 124, 134, 135, 136, 138, 139, 162
BATSÍKAMA, R 27, 28, 38, 81, 106, 108, 120, 121
BAUMANN, H 72, 93, 94, 180
BAVÍDI 61
BAWÓYO 52
BAWÛMBU 39, 208
BAYÂNZI 52, 53, 96, 204
BAYÔMBE 52, 53
BENGO 61, 132
BENGUELA 11, 40, 42, 44, 45, 64, 72, 73, 76, 78, 88, 93, 98, 101, 104, 123, 164, 177, 185, 187, 196, 222
BERGDAMA 86, 93
BESI-KIMPÂNZU 69
BIÉ 88, 162, 164, 187
BIMBE 92
BINGA 47
BIONDO 61
BLEEK, W 163
BOKÓYO 73
BOMA 52, 54, 61

BONGO 58
BONTINCK, F 31
BOSÂNGO 53, 54
BOTSWANA 47, 65, 66, 67, 104, 123,
 165, 169, 170, 172, 187
BOUVEIGNES 31, 44, 55, 56, 62, 204
BRAMA 58
BRASIL 43, 66, 98, 99, 102, 219, 226,
 228
BRÁSIO, A 96, 150
BRAVANGULU 142
BUKÂMBA 57
BUMPUTU 11, 107, 108, 109, 111, 119
BÛNDU DYA KONGO 8, 115, 118, 120, 121,
 122, 124, 141
BÛNGU 58, 178
BUSÂMBA 29
BUYÂNZI 52, 204
BWÊNDE 55, 119, 139, 204
BWÎSI 58

C

CABÎNDA 55, 78, 132, 182, 223
CABO VERDE 145
CALTANISSETTA 31, 61, 156, 213
CAMARÔES 11, 116
CAMBAMBI 113
CANGOMBES 47
CAPELLO 39, 44, 49, 94, 123
CAPELLO, H 39, 123
CAPRIVI 76, 77, 166, 221
CARDONEGA 38, 54, 69, 93, 177
CARDOSO 175
CARLI 44
CARUMBU 87
CARVALHO, H 87, 165, 180
CARVALHO, R 69, 73, 166
CASSANGES 47
CASSONGOS 47
CAVAZZI 18, 23, 38, 40, 43, 44, 45, 46,
 47, 49, 53, 54, 58, 59, 63, 64,
 80, 108, 132, 136, 148, 151, 153,
 154, 156, 165, 175, 176, 178,
 179, 183
CHADE 181
CHALEVELELA 167
CHAVÍCUAS 86
CHICALA 92, 94, 95
CHILDS 38, 48, 123, 153, 170
CHILOHANGA 92
CHIMBAS 86

CHIMPA 17, 133, 156, 157
CHINA 11, 103
CHINGHENGU 59
CHINJENGUE 92
CHIPEIO 92
CIBOCO 88
CIJÎNGA 88
CIMBWÊNDE 88
CÎNDI 87
CINVÛNDA 88
CIPÎNDO 91
CIRYANDA 93
CITÛNDU 113
CÎYÎMBA 87
COELHO 11, 48, 53, 54, 83, 85, 135, 161,
 165, 182, 183, 184
COIMBRA 61, 88, 164, 222
CÔKWE 17, 24, 42, 43, 46, 54, 73, 76,
 79, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90,
 91, 92, 95, 101, 104, 113, 132,
 153, 164, 165, 169, 180, 187
COELAS 182
CONCEIÇÃO 146
CONGO 15, 16, 17, 18, 23, 26, 27, 28,
 30, 31, 35, 38, 39, 40, 43, 44,
 47, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56,
 59, 61, 64, 78, 79, 81, 84, 88,
 89, 90, 91, 95, 96, 97, 98, 105,
 108, 118, 120, 121, 122, 123,
 134, 136, 147, 149, 152, 153,
 154, 156, 158, 163, 165, 176,
 180, 181, 182, 183, 184, 186,
 187, 204, 205, 210, 213, 214,
 215, 216, 217, 218, 219, 222,
 223, 226
CONGO-BRAZZAVILLE 52, 55, 108, 182,
 186
CONGO-KINSÂSA 47, 52, 108, 181, 182
CORIMBA 59
CORNEVIN 94
CRISTO 102, 120, 134, 141, 142, 143
CUANHOCAS 86
CUNHA 59, 87, 93, 213
CUVALES 86
CUVELIER 15, 18, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
 30, 31, 33, 35, 37, 39, 40, 44,
 47, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 62,
 67, 73, 80, 81, 82, 83, 84, 85,
 112, 125, 134, 139, 148, 150,
 156, 163, 178, 180, 183, 191,
 193, 194, 195, 196, 197, 198,
 199, 200, 204, 206, 209, 210,
 211
CYAMBÂMBA 87

D

DAMARALÂNDIA 86
DAMAS 86
DAMBI'A NGÔNGA 61
DANDE 59
DAPPER 35, 56, 58, 92, 110, 121, 124, 222, 223
DEGRANDPÉ 124, 125
DEMBO AMBWILA 60
DENNET 30, 35
DE PEDRALS 122
DICOMANO 175, 218
DIMBA 87, 89, 170, 171
DING 41, 85, 171, 172
DINGAANS 85
DIOGO 112, 118, 124, 142, 145, 146, 147, 148, 152
DIOP 16, 20, 186
DJING 163
DOM AFONSO 8, 34, 63, 96, 107, 112, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 178, 179
DOM ANTÔNIO 8, 147, 150, 153, 154
DOM DIOGO 152
DOM HENRIQUE 145, 150, 151, 152
DOM JOÃO 8, 112, 121, 127, 147, 148, 155, 156
DONDO 58, 119
DOUTRELOUX 124, 156
DZING 66, 85, 88, 215

E

EGIPTO 103, 129
ELEONORA 147
ELIADE 92, 161, 162, 185
ERVEDOSA 97, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 222
ESPAÑA 145, 150
ESTERMANN 41, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 77, 79, 80, 81, 86, 91, 93, 164, 184
ETSÎNGA 166
EUROPA 15, 23, 38, 39, 50, 88, 102, 158, 183, 186, 227
EVÔNGO 169
ÉVORA 183

F

FARIA 178
FEBVRE 162
FERNANDO KAPAMBA 90
FESTIVAL 85
FLORENÇA 19, 24, 25, 176

G

GABÃO 14, 15, 16, 23, 116, 145
GABRIEL 92
GALANGA 92
GALILÉ 176
GALLO 108, 156, 157, 175
GARNICA 229
GEORGES 56
GONHOYI 167, 221
GOUELA 63, 152
GRANDPÉ 55
GUENDELENGUES 86

H

HALBWACHS 162
HAMBLY 222
HÂNDA 76
HAUENSTEIN 74, 75, 76, 88, 93, 122, 164, 165, 183
HAWKEY 90, 105
HEINE 98
HEINTZE 178, 179
HÊNDE 47
HENGUE 92
HENRIQUES 222
HERERO 90, 98, 168, 220
HERÓDOTO 179
HICHTCOCK 220
HILTON 214, 218
HOLANDESES 13
HÔLO 47, 48
HOMO TECHNICUS 72
HÔNGO 75
HONKHO MATHEWS 167
HOTENTOTES 86, 90
HOUMBÉ 39, 73, 74
HUAMBO 11, 42, 73, 74, 76, 88, 90, 92, 93, 94, 99, 101, 104, 164, 169
HUILA 39, 40, 44, 69, 70, 74, 75, 76, 79, 80, 88, 89, 91, 94, 125

HÛMBU 208

I

ILÂMBA 46

IMBÂNGALA 38, 43, 45, 86, 87, 93

INÔNGO 48, 53, 54

INTER CAETERA 145, 147, 158

IVENS 39, 45, 49, 94, 123

IYÊMBE 53

J

JADIN 30, 59, 61, 108, 183, 210

**JAGAS 38, 45, 73, 89, 93, 106, 121, 124,
151, 152, 153, 155, 158, 165, 176,
185, 213, 216**

JIIHOA 163

JINGA 47, 49, 86, 89, 163, 165

JOÃO CHIWALE 89

JOÃO DA COSTA 146

JOÃO II 145, 146, 147

JOÃO I^o 121

JU/'HOANSI 79, 89

K

KABÂNGU 54, 207

KABÎNDA 54, 109, 116, 198

KABOLO IKO KABWITA 215

KACHYUNGO 92

KAHÊMBA 94

KAKENGE 88, 89

KAKÔNDA 75, 76

**KAKÔNGO 48, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 61,
69, 153, 182, 185, 214**

KAKÔNGOLA 77

**KALA 70, 75, 95, 192, 193, 194, 195,
197, 198, 200, 201, 202, 205,
206**

KALAHARI 67, 95, 164, 165, 223

KALUBI MUKOLA 11, 95, 143

**KALÛNGA 28, 40, 82, 83, 84, 100, 101,
118, 200**

KALUNGA PUNU 116, 117

KALUVÛNDU PEDRO 39, 43, 79

KALWÂNGU 87

KAMANONGUE 90

KAMBWÊNGO 92

KAMÛNDA 40, 78, 79

KANDÛMBU 118

KANGÛNDU 90

KANYÔNGO 73

KAPA RYA NDÂNDA 87

KAPÛNDA 91

KARIONGO 48, 51

KASÂNDA 125

KASÂNZI 45, 49, 59

KASÎNGA 91

KASIVU 133

KATENDI 220

KATI 16, 37

KATUMBELA 73

KA-TÛTI KYA KOLA 119

KATYAVALA MBWÎLA 76

KAUDOM 66, 77, 79, 165, 166, 170

KAVÛNGU 89, 90, 195

**KAWÛNDU 47, 77, 78, 79, 81, 125, 165,
166, 167, 169, 171, 172**

KAYÂNDA 90

KAYÔNGO 51

KAYOVE 72, 78

KAZANGULU 56

**KHOISAN 47, 70, 98, 100, 125, 142, 169,
172, 187, 220**

KIBÂNGU 35, 155, 156, 207

KIBWÊNDE 28

KIKÂMBA 29

KIKÔLO 48

KIKYÂNGALA 29, 59, 62

KILÂMBA 154

KILÔMBO 47, 154, 199, 203, 205, 209

KILOSA ANGÉLICA 107, 109, 219

KILUKENI 28

KIMBÂMBA 28, 197

KIMBÂMBI 29

KIMBÂNZA 29, 52

KIMBÊMBE 29

KIMBÛNDU 43, 45, 83, 86, 100, 184

KIMOSI 116, 117

KIMPÂNZI 107

**KIMPÂNZU 28, 34, 69, 151, 152, 156,
206, 209**

KIMPÊMBA 53, 62

KIMPÎNDA 91

KIMPÛNGU 68, 69, 70

KIMULAZA 156

KIM'VÎMBA 30

KINGÔYO 28

KINKALA 29, 70

KINKÂLA 70

KINKÂNGA 151

KINKÈNGE 29, 45, 49, 55, 58, 59
KINKOSI 29, 32, 184, 205, 208
KINSAKU 28, 29, 203, 205
KINSANTU 219
KINSÁSA 35, 39, 47, 52, 53, 81, 84, 88,
 90, 106, 108, 118, 121, 125, 134,
 143, 181, 182, 215, 218, 219
KINSÈMBO 29
KINZÁMBI 58
KINZÍNGA 29, 44, 88, 90, 152, 198
KISANGANI 180, 216
KITEVE 68
KITÔMBO 131, 132, 140
KIVÛNDA 52
KIYÁKA 180
KIYALA 27
KIYIDI 29
Ki-ZERBO 25, 133, 134
KODI PUANGA 116, 119
KÓLA 100, 131
KÓNGO DYA LWÁNGU 116
KÓNGO DYA MPÁNGALA 17, 115, 122, 164
KÓNGO DYA MULAZA 47, 49
KÓNGO-DYA-NGUNGA 84
KÓNGO DYA NTÔTILA 116
KÓNGO DYÊTO 84
KÓNGO KAPITÁWU 112
KÓNGOLO 70, 116
KONG'SI 167, 168
KOTA 209
KUBA 165
KUBALE 166
KUBÂNGU 47, 77, 78, 82, 89, 92, 104,
 115, 123, 142, 162, 164, 187
KUILU 116, 117
KUIVA 51
KUNENE 16, 38, 40, 88, 89, 104, 115,
 116, 118, 142, 163, 164, 166,
 167, 187
KUNG 13, 65, 102, 163, 172
KUTA 201
KUTUMI 116, 118
KUVÂNGU 91, 142
KWAMATI 41
KWÂNDU 47, 76, 78, 82, 115, 142, 162,
 164, 187
KWÂNDU KUBÂNGU 47, 78
KWÂNGU 25, 42, 47, 87, 116, 142, 180,
 187, 204, 205
KWANKALA 67, 68, 76, 77, 79, 163, 166,
 171
KWANYÁMA 16, 42, 43, 69, 70, 78, 79,
 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 95,
 133, 167

KWÂNZA 38, 59, 104, 116, 132, 142, 151,
 162, 164, 182, 184, 187
KWÂNZA SUL 104
KWAWÛMBI 89
KWEPE 94, 169
KWÎLU 42, 47, 48, 89, 116
KWÎMBA 201
KWISI 94, 169
KYÂNGALA 29, 44, 116, 117, 118, 132,
 134, 196, 211
KYÂNGALA NE MPÂNGALA 44
KYÂNZA 29, 131, 132, 140
KYÂNZU 130
KYOWA 29

L

LABAT 40, 44, 45, 55, 61, 63
LAÇO 40, 88
LAMAL 38, 48, 53, 87, 89, 183
LEE 66, 67, 78, 79, 80, 123, 153
LÊMBA 69, 201
LEPI 94, 99, 169
LIMA, M 40, 45, 48, 92, 94, 169
LISBOA 23, 28, 39, 40, 43, 45, 48, 55,
 56, 59, 61, 63, 68, 69, 71, 73,
 77, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92,
 94, 96, 109, 110, 121, 122, 123,
 136, 147, 150, 154, 159, 164,
 165, 174, 175, 176, 180, 183,
 213, 214, 215, 216, 217, 218,
 221, 222, 223, 225, 227, 228
LISSOUBA 182
LOANGO MONGO 124
LOMBÎNDA 73
LONDUMBALI 92, 93, 94
LOPEZ 23, 24, 45, 54, 55, 58, 63, 64,
 84, 91, 96, 113, 133, 136, 137,
 141, 147, 149, 152, 165, 175, 176,
 177, 183, 185, 205, 217
LOUMBI-SONGO-MBANGALA 39
LUBA 49, 110, 180, 184, 224
LUCCA 44, 59, 61, 156, 157
LUCQUES 44, 59, 61, 156, 214
LUFYÂWULWISU 11, 108
LUHOLO 208
LUKENI 14, 16, 24, 25, 27, 28, 29, 32,
 35, 37, 110, 111, 116, 117, 118,
 120, 127, 177, 193, 200, 201,
 203
LUKENI LWA MVÊMBA 177
LUKENYE 53

LUKUTI 29
LULADI 55, 56
LULÔMBE 40
LUMBALA 87, 88, 89, 90, 93, 219
LUMBALA-KAKÊNGE 90
LÛMBU 25, 38, 58, 81, 125, 129, 150,
179, 198, 200, 205, 208, 210
LÛMBU'A 125
LÛNDA 135, 192, 194, 202, 210
LÛNDU 43, 101, 107
LÛNDU YI O-MBALI 93
LUWANDA 59, 152, 154, 183, 219
LUWÔZI 52, 120, 121, 182
LWÂNGU 34, 35, 50, 54, 55, 56, 58, 111,
116, 120, 124, 125, 136, 138,
153, 180, 183, 185, 187, 207
LWÊNA 87, 88, 93, 125, 165
LWIMBI 40

M

MACGAFFEY 20, 95
MACOSSAS 47
MAFUTA 29
MAGYAR 51
MAHANIAH 163
MAHÎNGA 29, 40
MAIOMBE 55
MAKABA 29, 84, 108, 109
MAKANDALA 69, 119, 167, 168
MAKELA 209
MA-KÔNDE 79, 110
MAKÔNGO 29
MALÂMBIA 58
MALANGE 104, 183, 184
MALEBO 99
MALÔNGO 206, 210
MALUÊNAS 47
MAMÂMBALA 44
MAMBALA 54, 204
MAMPUYA 11, 23, 27, 191, 196
MANDIANGU 117
MANDUME 77, 78, 164
MANDÛNDU 85
MANDÛNGU 85
MANDYANGU 29
MANGUNGU 29
MANI BOEK 35
MANI CABANGO 35
MANI KAI 35
MANI KONGO 35, 56, 63, 107, 109, 127,
133, 136, 147, 149, 155, 177,

183, 185
MANI KONGO-DYA-LÊMBIA 155
MANI LWÂNGU 111, 120, 138
MANI MBÂMBIA MA MPÂNGALA 85
MANI MBÂNGU 111, 112
MANI MBATA 119, 151, 200
MANI MPÊMBIA 56, 136
MANI NKÔSI 120
MANI NSÔYO 111, 146, 151
MANI NSÛNDI 149, 155
MANI SALAG 35
MANKUNKU 29, 119, 138
MA NÛLÊMBIA 56
MANSO 183, 210
MANTÊKE 119
MANUEL 43, 48, 59, 85, 87, 92, 93, 110,
112, 122, 147, 150, 152, 213,
216, 222, 228
MANYÂNGA 29, 55, 108, 119, 163
MAQUET 99, 103, 142
MAROU 162
MARTINS, M 184
MARTINS, P 218
MASAKI 29, 116, 117
MASEMA NTOKO 116, 117
MASÎNZI 198
MASSÎNGA 56
MATADI 18, 28, 61, 111, 121, 182, 214
MATA MA KONGO 106, 107, 147
MATAMBA 23, 44, 176, 183, 214
MATOTA 84
MATSÂNGA 29
MAVÎNGA 40, 78, 79, 85
MAWETE MAKISOSILA 124, 186
MAWÛNDU 165
MAWÛNGU 29, 87
MAYA 103
MAYAKA 155, 203, 204
MAYÂMBIA 19, 29, 32, 50, 54, 134, 139,
164, 173, 197, 213
MAYÂNDIA 206
MAYINDOMBE 47
MAYÔMBE 53, 55, 79, 90, 110, 119, 156,
157, 178, 207, 213
MAYÛMBU'A KALÛNGA 40
MAZÂNZA 130
MAZÎNGA 33, 35, 49, 55, 58, 59, 62, 77,
80, 82, 84, 119, 149, 158, 172,
191, 211
MAZÎNGA MA DÔNDO 55
MAZÛMBU 40, 90, 94
MBALA LUKENI 116, 117
MBALUNDU 71, 73
MBAMA BAKOTA 116, 117

MBÂMBA 16, 25, 27, 31, 32, 36, 40, 44,
 45, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 58,
 59, 61, 62, 67, 70, 83, 84, 85,
 87, 117, 118, 151, 152, 154, 155,
 156, 177, 183, 184, 199, 204,
 206, 207, 210, 211
MBÂMB'A KALÛNGA 84
MBÂMBA KALÛNGA 40, 83, 84
MBÂNDA 29, 40, 44, 134, 197, 205
MBANDA NSI 182
MBÂNGALA 29, 38, 39, 40, 43, 44, 45,
 48, 49, 52, 62, 63, 85, 89, 93,
 95, 96, 98, 100, 130, 131, 132,
 133, 135, 136, 138, 139, 140,
 151, 163, 164, 165, 172, 196, 197
MBÂNGALA 135, 196
MBÂNZA KONGO 68, 99, 103, 116, 147,
 150, 153, 154, 155, 156, 177, 178
MBÂNZA MANTÊKE 119
MBÂNZA-MPÂNGALA 44
MBÂNZA-NSÛNDI 62
MBATA 14, 61, 63, 119, 151, 154, 155,
 180, 185, 200
MBAWUKA 29
MBÂYI LÛNDU 44
MBÊMBE 40, 45, 58, 61
MBIKA 62
MBÎMBI 29
MBÎNDA 29
MBOMA 196
MBOM'A NDONGO 29
MBOUNDOUS 39, 74
MBUKUSU 79
MBUMA 29
MBWÊLA 39, 40, 44, 69
MCCULLOCH 72, 73
MELO, R 44
MERTENS 25, 27, 28, 35, 36, 54, 81, 85,
 88, 106, 183
MEXICONGO 53
MFULAKAZI ZA KONGO 112
MFULAMA 29
MFÛMU 34, 138, 139, 200
MFUMU'A KONGO 95
MFUMU ZA NSÂNGA 56
MFUMVU 29
MFUTI 29
MFUTILA 29, 33, 35, 36
MILLER 41, 49, 85, 220
MIMOSAS 99
MINUNGOS 47
M'LAZA MI KWO 108
MOÇAMEDES 63, 94
MONDONGUES 58

MONOMOTAPA 97
MONTESARCHIO 31, 155, 156, 204, 214
MOTEMO AQUINGONGA 60
MOXICO 79, 88, 89, 90, 93, 104, 123,
 125, 187, 220
MPAKA 195
MPAKASA 29
MPÂMA 53, 58
MPÂNDA 29, 34, 138
MPÂNGALA 16, 17, 29, 36, 37, 39, 40,
 41, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 58,
 59, 61, 62, 70, 74, 85, 112, 115,
 122, 130, 134, 137, 163, 164,
 197, 198, 199, 200, 201, 203,
 210
MPÂNGU 18, 23, 29, 34, 38, 52, 62, 63,
 69, 78, 137, 151, 180, 185, 196,
 197, 199, 200, 202, 207
MPÂNZU 16, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35,
 36, 37, 38, 50, 52, 54, 55, 57,
 58, 62, 63, 73, 76, 79, 81, 120,
 124, 135, 137, 138, 149, 150,
 151, 152, 155, 156, 171, 179, 193,
 200, 205, 206, 207, 209, 210,
 211
MPÂNZU'A LÛMBU 38, 149, 150, 179
MPÂNZU'A MAYALA 156
MPÂNZU'A MVÊMBA 155
MPÂNZU'A NSI 135
MPÂNZU'A NSÛNDI 155
MPÂNZU'A NZINGA 124, 150
MPÊMBA 16, 29, 36, 40, 44, 45, 49, 52,
 53, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 62,
 69, 74, 136, 137, 152, 154, 205,
 211
MPÎNDA 73, 107, 146
MPÎNDI 208
MPUDI 29, 152, 155
MPÛDI'A N'ZINGA 152
MPÛMBU 39, 40, 45, 46, 52, 53, 54, 55,
 58, 62, 69, 206, 208, 209
MUABI MAYIDI 116, 117
MUA-NÂNGÂNA 51
MUANZA 117
MUGÎNGA 32
MUHALA 90, 219
MUHIVÂNGO 88
MUHÛNGU 44, 87, 88
MUKONDA 88
MULAZA 16, 30, 36, 37, 39, 42, 47, 49,
 50, 51, 52, 53, 54, 56, 62, 63,
 108, 116, 119, 136, 137, 138, 151,
 153, 203, 211
MULÊMBA 69, 70, 78

MULÊMBO 56
MULILI 68, 69, 70
MUMBÁLA 50
MUNCK 80, 139
MUNDELE 149, 209
MUPAMBALA 70
MUSÂMBA 45, 46, 49, 52, 88, 89
MUSÊNGE 29
MUSÎNDI 42
MUSUKU 44, 49, 50, 58, 204
MUSULU 52, 59, 61, 62, 207
MUSÛMBE 45
MUTÊNDE NGIDI 116
MUTINU 116, 118
MUWÛNGU 88
MUZÛMBU 45, 69
MVÊMBA 202
MVÊMB'A MPÂNZU 155
MVÊMB'A NẖZINGA 34, 96, 147, 148, 149, 150, 178
MVIKA 177, 178, 210
MVOUNGOU 108, 111, 219
MWÂBI KUNENE 116
MWALI 78, 79
MWÂNDA NẖSÊMI 115
MWÂNGA 130
MWÂNGU 29
MWÂNZÁ 29, 54, 56, 57, 73, 95, 98, 102, 104, 105, 109, 116, 121, 123, 141, 142, 143, 145, 146, 149, 175, 187
MWÊLA 29
MWÊNE KONGO 108
MWÎNIWÎNGI 63
MYÁLA 36

N

NAMEVA 67
NAMIBE 63, 74, 94, 104, 146, 165
NAMÍBIA 23, 47, 65, 66, 69, 70, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 85, 89, 92, 98, 104, 116, 142, 162, 166, 167, 168, 170, 172, 187, 220
NÂNGA 116, 118, 135, 147, 200, 203
NANGA MUTOMBO 116, 118
NDALAMBELA 72
NDÂMBA 207
NDÊMBO 40, 44, 45, 54, 59, 60
NDÎM 87
NDINGA-MBO 163
NDÎNGI 201

NDJING 153
NDOLO 132, 140
NDÔLO 131
NDO LUVWÁLU 30, 148, 155
NDO MANUEL 110
NDOMBE 39, 71, 73, 74, 116, 117
NDONA BEATRIZ 108, 157, 179
NDÔNDO 92, 207
NDÔNGA 192, 193, 209
NDÔNGO 29, 39, 40, 45, 46, 48, 53, 54, 58, 84, 85, 87, 125, 147, 153, 154, 183, 184, 185, 210
NDO NZWÁWU 149, 155, 156
NDOUALOU 84, 108
NDULU 71, 76
NEGREIROS 153
NELA-WILLIAMS 66
NE LUKENI 24, 25
NEZINGA 112
NGALANGUI 71
NGÂNDA 76, 205
NGÂNGELA 40, 86, 87, 101, 166
NGANGELA-MBOUELA-MBOUNDAS 39
NGANZA 66
NGÎMBI 29
NGOLA 29, 152, 153, 208, 213
NGOMA 29
NGÔMBE 29, 47, 67, 80, 81, 82, 206
NGÔMBE ZA KONGO 80, 81, 82
NGÔNGA 61
NGONGO 52, 61, 89
NGONGOLO 66
NGONGO MASAKI 116, 117
NGOYI MALANDA 116, 117
NGÓYO 54, 73, 106, 153, 181, 182, 183, 185
NGÛNDU 53, 79, 90, 125, 165
NGUNU 58, 116, 117, 209
NGUNU KISAMA 116, 117
NILO 63, 145, 146, 175
NIMI 14, 25, 29, 116, 118, 120
NIMI'A LUKENI 25, 118, 120
NKAKA DYA NE KONGO 147
NKÂNDU 128, 135
NKÂNGA 81, 199
NKANGA MALÛNDA 116, 117
NKÂNG'A MVÊMBA 150, 151
NKANG'A MVIKA LWA NTÛMB'A MVÊMBA 177
NKANGA NIMI 116, 118
NKÊMBO 45
NKÊNGE 128
NKÊNZI'A NẖZINGA 29
NKÎSI NKÔNDI 111

NKÓNDÓ 76, 81, 82, 92, 108
NKÓNGO SAMBA 116
NKÓNZO 128
NKÔSI'A LWÂNGU 120
NKÔYO 138
NKULU KYÂNGALA 116, 117
NKULUNSI 116, 117
NKUMBE 40
NKÛNDI 135
NKÛNGA 29
NKUWU 29, 110, 112, 116, 118, 121, 122, 127, 137, 138, 146, 149, 174, 178, 187
NKUWU MUTINU 116, 118
NKWÂNZA 59
ÑLAZA 29
NOKI 61, 90, 102, 105, 107, 109, 110, 219
NOVAIS 63, 152
NSAKU 16, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 37, 69, 70, 76, 79, 92, 112, 118, 119, 147, 149, 155, 171, 193, 200, 201, 203, 205, 206
NSAKU NE VÛNDA 112, 119, 147, 149
NSÂNDA 108
NSÂNGA 33, 192, 209
NSÎMB'A VITA 108
NSÎNDI 87, 88, 155
NSÔNA 128, 138, 139, 141
NSÔNGI 29, 33, 56, 108
NSÔNGO 44, 49, 53
NSÔNSO 49, 52, 61
NSOYO 55, 91, 105, 109, 110, 112, 142, 147, 156, 180, 185
ÑSÛMBA 62
NSÛNDI 16, 25, 27, 29, 39, 40, 45, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 61, 62, 67, 69, 137, 148, 149, 150, 155, 206, 207, 210, 211
NSÛNGU 29
NTÂMBU 29
NTÊNDE KABÎNDA 116
NTIMANSI 116, 117
NTINU'A LUKENI 127
NTOMBA 53
NTÔMBO 130
NTÔTEL'A KÔNGO 118
NTOTIL'A KÔNGO 119
NTÛMBA 29, 178, 210
NYAE NYAE-DOE 80
NYAMBALI 77
NYATI 29
NYÔMBA 79
NZÎL'A KÔNGO 71, 149

NZING 85
ÑZÎNGA 29, 32, 33, 34, 37, 38, 49, 53, 62, 67, 77, 79, 81, 91, 96, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 164, 178, 191, 193, 196, 197, 198, 200, 207
NZÎNG'A MALÛNDA 118
NZÎNG'A NKÛWU 112, 118, 148
NZINGA NZUMA 116, 118
NZINGA SÊNGELE 116, 117

O

OBENGA 15, 21, 102, 123, 163, 181, 186
OHANGUENA 166
OKÂNGA 154, 185
OKAVÂNGU 66, 78, 98, 115, 142, 164, 166, 172
OLIVEIRA 11, 40, 41, 59, 69, 77, 79, 80, 81, 82, 84, 153, 161
OLUVIHENDA 51
OMAKHUKOHA 170
OMBALA 72, 74, 75, 76, 78, 81, 93, 122, 165, 166, 183, 223
OMURAMBA 79
OMUSHAKATA 166
ONDIJIVA 67, 77, 78, 81, 166
ONDONGA 84
ORUHUNGU 167
OSHIKÂNGO 166
OVA-ÎNGA 79
OVAKWAMATALI 63, 94
OVAKWAMBUNDU 94
OVA-KWANHALI 77, 79
OVA-KWANIME 77
OVAKWANYÔKA 88
OVIKÛNGU 125
OVIMBÛNDU 45, 71

P

PÂMBA 83
PARIS 24, 25, 26, 28, 30, 34, 35, 38, 39, 43, 50, 56, 62, 75, 85, 92, 93, 94, 118, 122, 123, 124, 125, 148, 156, 162, 166, 173, 180, 181, 186, 209, 213, 214, 215, 216, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 229
PAULO DA SILVA 156

PAULO DIAS 63, 152
PECHUEL-LOESCHE 124
PEDRO 39, 43, 62, 79, 146, 147, 150, 151, 155, 156, 158, 177, 178, 219
PEMBACASSI 13
PENDE 47, 52, 89, 165, 180, 183
PERREIRA 40
PHILLIPSON 98, 99, 142
PIGAFETTA 23, 24, 28, 32, 37, 39, 40, 45, 54, 55, 58, 59, 63, 64, 84, 91, 96, 113, 133, 136, 137, 141, 147, 148, 149, 152, 165, 175, 176, 177, 183, 185, 205, 213, 217
PINA 19, 91, 148, 174, 175, 216
PINDA 71, 73
PINTAL 75, 91
PLANQUAERT 216
PONTA-NEGRA 55
PORTO 52, 66, 92, 110, 121, 222, 223, 227
PORTUGAL 63, 64, 103, 145, 146, 147, 150, 151, 182, 185, 229
PRESTE JOÃO 136, 145, 146, 175, 229
PROYART 124
PURCHAS 176

Q

QUAMA 87
QUICOS 47
QUIPUNGU 68
QUITEVE 68

R

RADULET 91
RAVENSTEIN 50, 124
RAYMAEKERS 90, 113, 121
REDINHA 104, 184
REINO DO KONGO 8, 19, 20, 21, 23, 24, 27, 32, 34, 35, 38, 39, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 63, 64, 67, 70, 73, 74, 82, 84, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 106, 110, 112, 115, 124, 125, 127, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169,

172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 213, 217

RENASCIMENTO 25
RESENDES 148, 149, 174
ROMANUS PONTIFEX 145, 147, 158
RUEJ 79, 93, 95, 110

S

SÂ KALÊNDÉ 79
SAKATA 53
SAKONDE 89
SALUNDJIKA 88
SAMBO 92
SAMUEL CHIWALE 71, 72, 74, 75, 76
SANJI 71, 73
SANTOS 164, 213
SÃO SALVADOR 37, 56, 61, 108, 125, 139, 181, 216
SAPIR 228
SAUSSURE 186, 227
SAWŌNGA 72, 73
SELE 71
SENGELE 53
SINDJI 88, 92
SMITH 80
SÖDERBERG 38, 58, 61
SORRENTO 216
SUKU 52, 58, 100, 165, 180, 201
SUMBE 98
SWADESH 100, 102

T

TATA MI KONO 106
TEMPELS 16, 213
TERVUREN 50, 89, 110, 122, 180, 183, 215, 216, 224, 225
TORDAY 39, 50, 52
TSANGI 58
TSINGA 41, 47, 171, 187
TSUKADA 88, 122, 153
TSWANE 168
TSYOUULA NDOUALOU 84
TUBINDIS 47
TUCONGO 47, 48
TUMBA 33, 139, 191, 214
TUTI DYA TIYA 116, 119

U

UIGE 78, 103, 132

UKUMA 92

**UMBUNDU 24, 42, 43, 47, 48, 67, 68,
69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 80,
82, 83, 88, 90, 94, 95, 101, 113,
139, 153, 163, 165, 166, 167,
180, 184**

U-NDIVA 81

V

VANKWAKALA 95

VAN MOORSEL 90, 113, 121

**VANSINA 15, 20, 21, 53, 85, 90, 94, 96,
97, 102, 103, 124, 125, 142, 153,
156, 163, 164, 165, 179, 180,
184, 193**

**VAN WING 15, 18, 21, 24, 26, 27, 28,
29, 32, 38, 71, 80, 81, 120, 138,
157, 165, 197, 206**

VASCONCELOS 91, 177

VATICANO 61, 96, 150, 155, 176, 177

VATWA 86, 171

VAZ 109, 110, 113

VERLY 43, 139

**VILI 45, 54, 55, 56, 110, 119, 124, 182,
215**

VIT'A NIMI 29

VIT'A ÑKÁNGA 59

VIYE 71

**VÛNDA 29, 57, 91, 92, 112, 119, 138,
139, 147, 149, 200, 206**

**VÛNGU 46, 49, 52, 55, 58, 61, 62, 122,
178, 208**

VUZI 29, 116, 117, 155, 156

VUZI DYA NTAMBA 155

VUZI DYA NTÁMBA TANA 156

W

WÁNDU 59, 61, 154, 197

WAUTERS 216

WÊMBO 61

WÛMBU 39, 119

WUMBUNDU 208

X

XACI NDÓNGO 87

XACISAMBWE 88

XINGES 47

Y

**YAKA 38, 40, 43, 44, 49, 93, 123, 165,
184, 204, 215, 216, 217**

YBARE 52

YÏNGA 77, 78, 79, 80

YÓNGO 48

Z

**ZAIRE 52, 73, 99, 103, 104, 109, 111,
122, 123, 125, 132, 146, 149,
154, 175, 181, 187, 217, 218,
219, 225, 229**

**ZAMBEZE 17, 44, 50, 87, 98, 143, 164,
186, 226**

**ZÁMBIA 123, 153, 165, 168, 170, 172,
187**

ZANANGA MOWA 116, 117

ZIMBABWE 18, 88, 93, 94, 104, 123, 187

ZINJ 85, 92

ZITA DYA NZA 116, 141

ZOMBO 26, 61, 181, 184

